STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XIV

G.-H. BOUSQUET. — *Judaïsme, Christianisme, Islâm, religions apparentées* 5
C. CAHEN. — *Réflexions sur le Waqf ancien* 37
F. M. NAJJAR. — *Fārābī's political philosophy and shī'ism* 57
M. ARKOUN. — *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, d'après le* Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil 73
W. J. FISCHEL. — *Ibn Khaldūn's use of historical sources* 109
G. E. VON GRUNEBAUM. — *Nationalism and cultural trends in the Arab Near East* 121

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE
PARIS

MCMLXI

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XIV

G.-H. BOUSQUET. — *Judaïsme, Christianisme, Islâm, religions apparentées* 5

C. CAHEN. — *Réflexions sur le Waqf ancien* 37

F. M. NAJJAR. — *Fārābī's political philosophy and shī'ism* 57

M. ARKOUN. — *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, d'après le* Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil 73

W. J. FISCHEL. — *Ibn Khaldūn's use of historical sources* 109

G. E. VON GRUNEBAUM. — *Nationalism and cultural trends in the Arab Near East* 121

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXI

JUDAÏSME, CHRISTIANISME, ISLÂM, RELIGIONS APPARENTÉES [1]

INTRODUCTION

A) *Comment se pose la question :*

Judaïsme, Christianisme, Islâm sont des religions bien distinctes ; cela est évident. Néanmoins, elles sont « apparentées ».

Écartons le terme de religions « parentes », qui pourrait impliquer chez moi une vague tendance favorable au rapprochement entre ces confessions. En fait, souvent l'existence de similitudes objectives, ne signifie pas, tant s'en faut, sympathie réciproque [2] ; d'autre part, si travailler au rapprochement des trois confessions est, peut-être, chose excellente, ce n'est certainement pas notre but ici.

Mais une difficulté s'élève, lorsque, comme nous, on cherche à faire de telles comparaisons. Elle est d'autant plus grave que, trop souvent, on ne s'en rend pas compte. Qu'« est » exactement, telle, ou telle, religion ? Qui pourrait le dire ?

En premier lieu, celui qui les observe risque d'attacher trop d'importance, ou pas assez, selon ses sympathies, son indiffé-

(1) On trouvera ici, revu et amplifié, le texte d'une conférence faite par l'auteur, le 14 janvier 1960, au Centre Culturel Juif d'Alger, puis le 22 juin au Cercle d'Hommes Protestant de cette ville, sous une forme un peu différente.

(2) Il en est d'innombrables exemples : chiens et chats, qui s'entendent fort mal, entretiennent des relations correctes avec les chevaux, ou les ânes ; les diverses branches du christianisme se sont furieusement combattues (par exemple, calvinistes et luthériens) ; hitlériens et bolchevistes en ont fait autant.

A propos de notre question, précisément, Montesquieu (*Lettres Persanes* LX) note : « En fait de religion, les plus proches sont les plus grandes ennemies ». Par contre, de nos jours, l'apparentement objectif des innombrables variétés du Protestantisme, n'est pas défavorable à leur rapprochement.

rence, ou ses aversions, à tel, ou tel, de ses aspects (1). Je ne pense pas que l'objectivité totale puisse jamais exister en matière politique, ou religieuse (malgré des efforts louables et de bonne foi en ce sens : par exemple, chez le Cardinal Newmann et chez Bossuet, — *Discours*, II, Ch. 27 et s.,— lorsqu'il expose à son royal élève des « difficultés » dont celui-ci n'aurait jamais entendu parler). Le contraire s'observe bien plus souvent (2).

Ensuite, les faits étudiés varient sans cesse, plus ou moins, alors que nous leur donnons un nom qui demeure immuable.

Ceci est vrai d'abord dans l'espace et, à ce sujet, un très grand esprit, La Bruyère, formulait voici presque trois siècles, une remarque dont la profonde vérité sociologique n'a pas été relevée. Ce qu'il dit des individus (3) est vrai, à un certain moment, soit des divers groupes sociaux (dans un même pays),

(1) Un problème qui a des rapports avec le nôtre, consiste à mesurer les « utilités » de personnes différentes au sein d'une même société. Au t. I (ch. V) de mes *Institutes de Science Économique*, j'ai traité des difficultés, subjective et objective, qui existent pour résoudre ce problème ; elles sont, là aussi, pratiquement insurmontables. Voir également mon article sur « Le Revenu Psychologique », *Giornale degli Economisti*, 1960, I.

(2) Ainsi, Pinard de la Boullaye (SJ) a écrit un ouvrage, parfois excellent *(Étude comparée des Religions)*, mais où des pages entières ne sont souvent guère mieux que de l'apologétique, parfois naïvement implicite. Selon J. M. Choucroun, *Le Judaïsme*, p. 85-86, la polygamie, presque disparue, aussitôt après la captivité de Babylone, fut « définitivement interdite au x^e^ siècle par Rabbenou Guerchom, de Mayence ». Venant d'un Juif d'Afrique du Nord, cette affirmation (de bonne foi ?) est un peu audacieuse. L'archiprêtre orthodoxe S. Boulgakoff (*L'orthodoxie*, p. 218) nous instruit de ce que cette confession est incompatible « avec l'esprit autoritaire (*compelle intrare* [S. B. renierait-il l'Évangile ?]) ; elle ne persuade pas : elle charme et attire ». Je serais surtout charmé d'avoir, sur ce point, l'opinion des Ruthènes Catholiques Romains et des parents juifs à qui on enlevait leurs jeunes enfants pour en faire de futurs soldats russes orthodoxes. Afin de ne point oublier les Protestants, mais laissant de côté les Musulmans, je rappelle le cas des martyrs catholiques à l'époque des Guerres de Religion, qu'ils passent sous silence (Il y a à ce sujet de remarquables observations chez Valéry-Larbaud, « La Chartreuse de Grenade », *Revue de Paris*, I/VII/1932).

(3) *Caractères*, ch. XVI : « Cette même religion, que les hommes défendent avec chaleur et avec zèle contre ceux qui en ont une toute contraire, ils l'altèrent eux-mêmes dans leur esprit par des sentiments particuliers ; ils y ajoutent et ils en retranchent mille choses, souvent essentielles, selon ce qui leur convient, et ils demeurent fermes et inébranlables dans cette forme qu'ils lui ont donnée. Ainsi, à parler populairement, on peut dire d'une seule nation qu'elle vit sous un même culte, et qu'elle n'a qu'une seule religion ; mais, à parler exactement, il est vrai qu'elle en a plusieurs, et que chacun presque y a la sienne ».

soit de divers pays : les manifestations extérieures de la religion, et, pour autant qu'on en puisse juger, les mentalités religieuses, ne sont pas identiques, et ce, même quand il s'agit d'une religion aussi remarquablement unifiée que la catholique.

De même, dans le temps : l'enseignement dogmatique, les institutions religieuses peuvent rester immuables ; les fidèles peuvent s'imaginer qu'ils sont semblables à leurs prédécesseurs, et, d'une continuité certaine, déduire l'identité. En réalité, l'état d'esprit religieux évolue (plus ou moins vite), le fonctionnement des institutions se modifie, en sorte que, pour le savant, les phénomènes ne sont plus réellement « les mêmes », dans une mesure plus ou moins grande. M'inspirant d'une belle expression de l'économiste Divisia, je dirai que ces dogmes, ces cadres institutionnels, contiennent des « ensembles renouvelés » qui se modifient, donc, plus ou moins dans le temps. Ceci permet de comprendre, selon une excellente remarque de G.-A. Murray, pourquoi, à un même moment, les élites se réclamant d'églises différentes peuvent se ressembler néanmoins au point de vue religieux (1). A ceci pourtant, j'ajouterai une remarque concernant les basses classes et les manifestations inférieures de leur religiosité : elles sont, elles aussi, parfois semblables, s'agissant de cultes locaux, rites agraires, pratiques magiques, sorcellerie, et autres survivances diverses. Mais, chose très importante, il y a chez tous les membres d'une même religion, si différents qu'ils puissent être entre eux, le « désir d'être ensemble » (Renan), de former donc un groupe plus ou moins cohérent : telle est la complexité des faits pour le savant, là où tout est si simple pour le fanatique, ou l'ignorant.

L'examen de ces « ensembles renouvelés » dans le temps, et variables dans l'espace, constitue l'étude des religions-faits. Ici nous devons nous borner, presque uniquement, à celui des religions-théories, plus aisé, mais encore bien difficile.

Bref, dans ce qui suit, nous sommes contraints de nous faire une image très schématique de nos trois religions, et de nous

(1) *Five Stages of Greek Religion*, V, p. 174, de l'éd. « Thinker's Library ». Dans le même ordre d'idées, on a parfois, non sans quelque raison, dit du catholicisme néerlandais qu'il était un « calvinisme romain ».

en tenir à ce qui varie le moins chez elles. Nous devons, par exemple, admettre que le judaïsme d'un mystique de l'Europe Centrale au XVIIIe siècle, est « la même chose » que celui de la famille Rothschild en l'an 5.720 de la Création, que le catholicisme d'un Japonais, converti jadis par saint François, est identique à celui d'un membre de l'Institut de France en l'an de grâce 1960, que l'Islâm d'un noir plus ou moins primitif, en 1380 de l'hégire, ne diffère pas de la foi d'un Ghazâlî, il y a neuf siècles ; exemples extrêmes, un peu monstrueux, mais qui soulignent les difficultés auxquelles nous nous heurtons.

Autre remarque fondamentale : les analogies que l'on relève dans ces trois religions, sont de nature, en quelque sorte, relative. Pour qu'elles apparaissent clairement, il faudra que nous les opposions à d'autres nettement différentes. Il en va de même dans d'autres domaines (1).

B) *Les ressemblances d'ordre négatif :*

Nos trois religions me paraissent d'abord se ressembler en quelque sorte négativement, en ce que l'on ne trouve pas chez elles des caractéristiques propres à certaines autres.

Faut-il rappeler, par exemple, que (mais avec d'autres d'ailleurs), elles sont profondément différentes : des religions dites naturelles, que pratiquent les peuples les moins évolués ; des religions de la tribu, ou de la Cité, telles que l'Antiquité classique les a connues ; du culte des ancêtres qui a, ou a eu, une si grande importance en Extrême-Orient ? Sans doute subsiste-t-il des traces de semblables religions dans les nôtres (2), mais, pensons-nous, on peut les négliger ici.

(1) Pour le Français qui n'étudie que l'italien, cette langue apparaît comme différente de la sienne ; s'il passe à l'allemand, elles lui sembleront presque identiques. La profonde ressemblance des langues indo-européennes entre elles, se dévoile à qui les compare aux langues sémitiques, et, paraît-il, le chinois permet de saisir ce que les langues sémitiques et indo-européennes ont de commun. Ainsi encore, un oiseau-mouche et un éléphant sont aussi dissemblables que possible tant qu'on ne les compare pas à une huître, car alors, leur « quasi-identité » se manifeste.

(2) Souvenirs des fêtes agraires dans le calendrier rituel juif ; Dieu du monothéisme continuant à être le « Dieu d'*Israël* », rituels qui consacrent, ou tolèrent, tout au moins, un certain culte des morts (non dans le Calvinisme ; on ne sait même pas exactement où son fondateur est enterré) ; religion étroitement associée à la vie nationale (Irlande, Pologne, pays orthodoxes), etc.

Les institutions et les idées de ces trois religions sont telles qu'elles n'ont absolument *rien* de commun avec d'autres où un certain nombre de faits, ou d'idées, d'ordre religieux, excitent chez les fidèles de nos trois religions, la plus profonde répulsion : par exemple, d'une part, des faits de prostitution sacrée (1), ou des sacrifices humains, comme ceux jadis pratiqués sur une très vaste échelle au Mexique ; de l'autre, des dogmes comme celui de l'identité de nature spirituelle entre l'homme et les animaux (d'où la métempsychose), etc..

A ce propos, je veux faire ressortir, que malgré les affirmations de la théologie, selon laquelle la messe, centre du culte, serait un « vrai » sacrifice, et où donc les fidèles assisteraient à un acte de théophagie rituelle, il n'y a qu'un rapport bien éloigné entre ce rite et les sacrifices objectifs, et ce d'abord du point de vue de la science pure : les mots « sang » et « chair » y ayant une signification ne se rapportant pas à des matières d'origine végétale, il importe peu à la science qu'on les emploie dans un autre sens, qui lui demeure inaccessible et dont elle n'a pas à se préoccuper. Ensuite et surtout, de notre point de vue ici, on n'a pas assez remarqué, je crois, que, si les polémiques avec les Protestants ont été, entre autres, centrées sur le mystère de la Transsubstantiation (non de la Présence réelle), il n'en n'a pas été ainsi avec les Juifs, ni avec les Musulmans. Ceux-ci semblent n'avoir guère pris au sérieux les affirmations des Catholiques sur ce point (2) : depuis les temps les plus anciens, la discussion porte sur la nature de Dieu, la Trinité, le fait que « le Père », a ou n'a pas de « Fils », et non sur le : « Comment peut-Il nous donner Sa chair à manger ? » (*Jean*, VI, v. 52).

Cela est d'autant plus curieux que, si ce « sacrifice » fait horreur aux Protestants, et s'il fait hausser les épaules aux incroyants, il est, pour ceux qui y croient, d'une sublime beauté.

(1) On ne saurait m'opposer, pour le mot *rien*, que Doutté a décelé au Maroc des faits de prostitution, plus ou moins sacrée, car on ne peut les rattacher à l'Islâm.

(2) Voir, exemple frappant, l'ouvrage polémique anti-chrétien dû à un prêtre de Majorque, devenu musulman, à l'époque des premiers H'afçides : il passe très rapidement sur la Transsubstantiation (trad. anonyme, *R. Hist. Rel.*, 1885, p. 195). Cf. B. Blumenkrauz : *Juifs et Chr. dans le Monde Occidental*, III[e] Partie, sur ce que, dans la polémique, l'Eucharistie est négligée.

Il reste que, pour les Musulmans et les Juifs, boire du sang d'un « homme-Dieu », préalablement sacrifié, serait une chose abominable. Or, ils ne réagissent pas devant pareilles allégations. Tout ceci mériterait un examen approfondi par des spécialistes compétents.

En tous cas, selon que l'on se place à tel, ou tel, point de vue, les religions peuvent déclencher telle ou telle, réaction. Von Glasenapp (*Cinq grandes religions du Monde*, t. f., p. 484) cite le fait suivant : après une première visite à la Pagode Noire de Konârak, M^me^ Frieda Hauswirth avait ressenti une impression d'obscénité ; huit ans plus tard, y retournant, sa façon de voir ayant entièrement changé, elle comprit mieux le sens de ce qu'elle observait.

En toute matière, et en particulier en ces questions, je redirai avec *Faust* (I, « Studirzimmer ») :

« Wir sind gewöhnt dass die Menschen verhöhnen »
« Was sie nicht verstehen ».

C'est ce qui rend notre tâche ardue.

Sous réserve de ces observations préliminaires, nous allons étudier plus en détail cet apparentement. Et tout d'abord, quelle en est l'origine?

Première partie

L'APPARENTEMENT OBJECTIF

L'apparentement objectif des trois religions s'explique par leur histoire. Leurs similitudes profondes : elles se trouvent dans le système des croyances (1).

Arrivons en donc maintenant aux ressemblances positives. Elles s'expliquent par l'histoire, c'est-à-dire par les emprunts

(1) J'emploie ce terme, pour rappeler que le Judaïsme n'a point de dogmes proprement dits, — ce qui, soit dit en passant, montre bien encore l'extrême relativité des éléments dont sont faites les religions en général. La plasticité de l'esprit humain, en ces matières, est grande, puisque, à certains égards, chez les Chrétiens, et bien plus encore en Islâm, le dogme est ce qu'il y a de plus important dans la religion.

faits par les religions postérieures, à celles parues antérieurement.

Il est arrivé jadis, on le sait, que des missionnaires aient relevé, sur certains points, des ressemblances entre le Christianisme et des religions païennes, et qu'ils n'hésitaient pas à attribuer à l'œuvre de Satan ; mais c'était là ce que, en zoologie, on nomme des faits de « convergence », c'est-à-dire « une ressemblance frappante qui existe entre organes d'espèces différentes, alors qu'*aucun* lien de parenté ne la motive » (1). Si nous voulons poursuivre la comparaison avec les sciences naturelles, chose toujours intéressante et instructive, à condition de n'en pas devenir l'esclave, nous dirons que nous, au contraire, avons affaire à des phénomènes justiciables de l'hérédité et de l'évolution sociologiques, et non à la convergence.

Mais l'apparentement historique ne nous retiendra pas bien longtemps : ce n'est pas notre sujet à proprement parler ; il faut pourtant rappeler sommairement ce qui suit : tout d'abord, et ceci est bien clair, cette histoire a une base géographique : les trois religions sont nées dans des régions très proches, le Christianisme en Palestine et en Asie Mineure, en général, l'Islâm en Arabie, et ce parce que, selon toute vraisemblance, son fondateur avait voyagé en Asie Mineure.

Ceci dit, le Judaïsme a une très longue histoire, depuis l'époque où les Hébreux menaient une vie pastorale, et son aspect s'est considérablement modifié depuis ces temps lointains. Au début de notre ère, et lorsqu'apparaît le Christianisme, il est déjà en grande partie ce qu'il est aujourd'hui. Par là s'expliquent les similitudes actuelles (et non passées) entre les deux religions, la nouvelle se disant d'ailleurs l'unique et authentique continuatrice de la précédente.

Le Christianisme, lui, a donc puisé ses éléments dans le Judaïsme et dans d'autres religions, qui existaient autour du bassin de la Méditerranée, mais il prit bientôt des formes autonomes, en particulier sous l'influence de l'organisation de l'Empire romain.

Quant à l'Islâm, il nous apparaît, comme s'étant formé

(1) Cuénot, dans P. Grassé, *Traité de Zoologie*, I, p. 20.

à partir de trois éléments principaux : institutions préislamiques de l'Arabie, Judaïsme, Christianisme.

Il y a donc, en une certaine mesure, filiation évidente, mais ceci n'implique pas nécessairement qu'il y ait, à l'heure actuelle, encore ressemblance. Les trois religions pourraient n'avoir plus rien de commun, de même que la syntaxe française, ou espagnole, n'a guère de rapports avec celle du latin.

Mais, en réalité, il subsiste des traits communs entre elles. Cela est si vrai, comme nous le verrons ci-après (II[e] partie), que l'existence de ces liens historiques, unissant le Christianisme au Judaïsme, et l'Islâm aux deux autres religions, loin d'être niée, est, au contraire, admise par celui-là et celui-ci. Que dis-je ? Elle est même postulée au Nouveau-Testament et au Coran (sous des formes différentes) : Il y a donc un quelque chose de commun en cette matière dans les dogmes et les faits tels qu'ils apparaissent au savant.

I

L'apparentement n'existe pas ailleurs que dans les croyances.

S'il est alors permis d'étudier les religions des points de vue que voici : 1° croyance ; 2° rituel ; 3° morale ; 4° mystique, je dirai, en négligeant (faute de compétence) ce dernier point de vue, que les ressemblances essentielles et caractéristiques s'observent dans plusieurs aspects des croyances.

Pour ce qui est de la mystique, il est vrai, et selon le Pr. Schacht [1] : « Ce n'est qu'au niveau le plus élevé de la mystique que les trois religions se rencontrent ». A ce sujet, j'aimerais savoir si ces similitudes sont spécifiques, ou si elles peuvent s'observer dans d'autres religions encore, auquel cas nous n'aurions pas à les examiner ici.

Je ne pénètrerai pas dans ce domaine qui m'est étranger : je comprends fort bien qu'il existe un sens pensable, pour certaines personnes, au sujet des questions les plus absurdes de la casuistique et, peut-être même, pour des questions théologiques, aussi

(1) *Bibl. Orientalis*, mai-juillet 1960, p. 910.

abstruses (Coran incréé, Trinité, etc.). Au contraire, mes facultés et connaissances ne me permettent pas de saisir qu'il puisse y en avoir dans ce qui me paraît être entièrement du domaine affectif. Ces difficultés sont dues, je pense, à la constitution mentale de chacun de nous (1).

En ce qui concerne le rituel, mon impression est que le culte diffère tout de même beaucoup dans nos trois religions : le Judaïsme a pour lui ses prières quotidiennes en famille, ses interdits du samedi, son mode de célébration des fêtes de Pâque et du Yom Kippour, et il me semble que cela a bien peu de choses de commun avec l'essentiel du culte catholique (sacrifice de la messe), ou protestant (explication de la Parole de Dieu). La Prière rituelle de l'Islâm ne me paraît pas pouvoir se confondre avec les prières juives, ou chrétiennes ; son jeûne est *sui generis*, et, surtout, son pèlerinage, « morceau de paganisme » inséré dans cette religion monothéiste, a-t-on dit non sans raison, lui donne un aspect bien particulier.

En somme, les différences l'emportent sur les ressemblances.

Pour ce qui est de la morale, il faut distinguer entre les fondements théoriques et les préceptes. Ceux-là peuvent différer ; ceux-ci, sauf sur des points précis (2), sont souvent très semblables. Seulement, on peut se demander, s'il y a là une caractéristique propre à nos religions, à l'exclusion d'autres. Je serais porté à croire que, dans la plupart de ces autres religions, les devoirs envers le prochain, comme de ne pas voler, de ne pas commettre adultère, etc., s'y retrouvent bien sous une forme, ou une autre : l'apparentement donc

(1) Par exemple, j'admets fort bien que quelqu'un dise : « Un Tel déclare *comprendre*, ou *ne pas comprendre*, telle musique ; mais ceci n'a pas de sens pensable pour moi », et pourtant cela en a un pour l'auteur du présent article, et très clair même. J'ajoute ceci en tant que savant : la phrase : « Telle musique me plaît », signifie pour moi, *uniquement*, que les sons en question produisent chez l'intéressé certains effets, et non pas du tout qu'il existe, en dehors de lui, quelque « réalité nouménale », ou autre gentillesse métaphysique de ce genre (cf. le célèbre : « Musik ist höhere Offenbarung »).

(2) Par exemple, pour ce qui est du traitement des animaux, voir mon étude dans *Studia Islamica* (1958, n° IX). Voir aussi mon ouvrage : *La Morale de l'Islâm et son éthique sexuelle*.

n'expliquerait pas ici les ressemblances (1) entre nos religions.

En définitive, ce sont certaines croyances qui font le plus ressembler entre elles nos religions. Comme nous allons pouvoir le constater, des façons de penser qui paraissent s'imposer d'elles-mêmes en Occident (peut-être même à des esprits non religieux), sont, dirait-on, très contingentes, quand on les compare à celles admises dans les religions d'Extrême Orient (2).

II

Les croyances communes aux trois religions.

1° Juifs, Chrétiens, Musulmans croient en Dieu. Mon dire n'est pas un paradoxe, encore bien moins un lieu commun. En effet, le Bouddhisme est athée (3) ; il nie l'existence d'un ou plusieurs Dieux, mais, même dans les autres religions de l'Inde et de la Chine, chez les Hindhouistes, en particulier, et sauf quelques exceptions, à l'idée d'un, ou plusieurs Dieux suprêmes du monde, se substitue un concept de Loi Suprême,

(1) Ce seraient plutôt des nécessités sociales. Le respect que les Chrétiens témoignent au Décalogue des Juifs, perdrait ainsi de son importance pour nous ici, d'autant que ce texte n'est pas connu de l'Islâm. Lacordaire écrit : « L'Église Catholique, même après la promulgation de l'Évangile, n'a pu substituer, au Décalogue, rien qu'elle ait jugé digne de le faire oublier ; ces dix décrets sont la base de la morale chrétienne, comme ils étaient la base de la morale hébraïque » (cité sans référence, p. 53, de l'anonyme : *Les mois de l'année juive, Sivane*, Jérusalem, 1956). Ce fait historique, indéniable, a une valeur sociologique, peut-être, contestable.

(2) Pour ce qui suit, je dois, à certains égards, beaucoup à von Glasenapp *(op. cit.)*. Animé des mêmes préoccupations que les miennes, le savant professeur s'en tient à la religion-théorie, sous l'aspect principalement dogmatique. Ses exposés sont d'une admirable limpidité. Il ne traite qu'en passant du Judaïsme.

(3) On sait qu'une des « preuves » de l'existence de Dieu serait fournie par l'universalité de la croyance en Lui (par ex. Mgr Cauly, le *Catéchisme expliqué*, 352e mille, par l'abbé Villien, p. 23-24 : « C'est un fait que, dans tous les temps et dans tous les pays, les peuples..., ont toujours cru en l'existence de Dieu... Cette croyance — étant universelle — ne peut venir de l'erreur : elle atteste donc de la vérité »). Nous ne faisons pas ici de polémique (c'est d'ailleurs bien inutile), et n'avons donc pas à discuter la valeur de la déduction, mais le fait allégué est faux et ceci nous intéresse : il nous éclaire sur certains aspects de la mentalité religieuse, car ceux qui impriment, ou enseignent, ces sortes de choses ne sont pas, *ipso facto*, tous des gens peu intelligents, ignorants, ou fanatiques, loin de là.

régissant l'Univers. C'est à quoi s'oppose violemment cette affirmation de l'orthodoxie musulmane (1) : « Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que Dieu l'ordonne ; mais c'est parce qu'il l'ordonne, qu'elle est bonne ».

Von Glasenapp précise bien pour nous : « Hindhouistes et Bouddhistes, Confuciens et Taoïstes reconnaissent de la même façon une Loi Naturelle et Morale du monde qui dirige l'histoire cosmique, sans commencement, ni fin ».

Il est troublant de constater que ces autres civilisations trouvent normales (et sans doute conforme à la raison humaine) des idées aussi absolument différentes de celles qui paraissent aller de soi en Occident, sous l'influence de nos trois religions ;

2° Selon ces trois religions, la divinité a un certain caractère d'unicité (2) et tout dépend d'elle.

A cela s'ajoute, selon moi, cette double idée (contradictoire, me semblerait-il, mais que je crois fondamentale) :

a) D'une part, à certains égards au moins, on peut parler de Dieu, selon la formule de l'athée Le Dantec, « comme on parle d'un homme » (3). Ainsi, on affirme, en maintes actions, être en mesure d'interpréter Sa volonté et, en particulier, le déroulement des événements, comme étant le résultat, clairement manifesté et compréhensible, de celle-ci, et, lorsqu'ils sont favorables, on Le remercie ;

b) Au contraire, lorsqu'ils sont, apparemment, défavorables, on affirme que Sa volonté est insondable et qu'il faut se résigner à ne rien y comprendre. Devant le (pseudo-) problème du mal, par exemple, dont la solution n'a (naturellement) fait aucun progrès depuis Job, on déclare qu'il faut renoncer à comprendre ce qui, — dit-on alors — nous dépasse infiniment. Cette

(1) Voir ma *Morale de l'Islâm*, etc. (p. 16 et s.). Si ce n'est pas là nécessairement le point de vue juif, ou chrétien, elle a le mérite d'opposer brutalement les deux façons de voir, extrême-orientale et occidentale.

(2) Je dois employer cette expression un peu vague pour ranger Judaïsme, Islâm et Protestantisme libéral dans la même catégorie que les théologies affirmant l'existence d'une Trinité.

(3) Ou, selon l'expression, plus drôle que polie, du vieux champion du matérialisme, Ernst Häckel (*Welträthsel*, 67e mille, ch. XV, livre souvent superficiel), les croyants se représentent Dieu, à certains égards, comme un « gasförmiges Wirbelthier » !

attitude est commune aux trois religions à l'égard de Celui qui a conservé quelques traits anthropomorphiques parfois (1). Il n'en demeure pas moins « le Père », le « Dieu de Justice », « er-Rah'mân ».

Toutes ces considérations semblables dans nos trois religions, sont bien étrangères aux autres dont nous avons parlé ;

3° Ce Dieu universel doit être obéi dans un monde qui est Sa création. La création a eu lieu, à partir du néant, en vertu de Sa seule volonté, et il y a une différence absolue entre Lui et le créé. Selon une fable, je crois babylonienne, devenue croyance générale dans ces religions, elle a été réalisée en six jours, il y a quelques milliers d'années avant notre ère. Sur la terre, centre de l'Univers, une série de créations particulières à certains genres d'animaux, fut couronnée par celle du premier couple humain, tout à fait indépendamment des autres (2). Ce couple, destiné à vivre au Paradis Terrestre, en fut ensuite chassé (3) et ses descendants peuplent le monde ;

4° Citons de nouveau v. Glasenapp : en Occident, la philosophie religieuse « saisit l'individu, en tant que membre de l'humanité, d'un peuple, ou d'une Église », elle attribue à ces groupements une importance, ou une mission, métaphysique, particulière. Dans les religions indiennes, « seul l'individu est sujet et objet de l'histoire du salut et de la délivrance », et, « dans le Bouddhisme, l'individu est tantôt homme, tantôt animal, tantôt être céleste ».

Mais nous, ici, devons me semble-t-il, préciser un peu cette manière de voir pour ce qui est de nos religions.

(1) Quand le Maître des galaxies Se promène, on peut entendre le bruit de Ses pas (*Genèse*, III, v. 8). Selon Ibn Taïmiyya (chez Goldziher, *Loi et Dogme*, t. f. p. 87), Il descend, à l'instar de l'homme qui descend les degrés d'une chaire.

(2) Pour caractériser la mentalité religieuse, il est bien intéressant de constater que (au moins chez les Juifs et les Chrétiens, la question ne se posant encore guère chez les Musulmans), ni le système héliocentrique, ni le fait de l'évolution, n'ont déraciné la religion, et même pour certains chrétiens (je ne sais chez les Juifs), l'évolution est devenue la preuve de la vérité de leur religion, au grand dépit des adversaires de la religion, qui voudraient leur prêcher une foi, historiquement, plus orthodoxe, pour les pouvoir mieux confondre !

(3) Rappelons en passant que cette dernière historiette, qui joue un rôle de second plan dans le Judaïsme et en Islâm, a une importance fondamentale dans le Christianisme (sans pomme, pas de Croix).

Dans le Judaïsme, on trouve l'idée qu'il existe une communauté à peu près complètement raciale (au moins à l'origine, et depuis de nouveau bien longtemps). Elle a été élue par Dieu. Elle doit donner l'exemple à l'humanité, car elle forme un « peuple de Prêtres » (1), elle est « le phare des nations ».

Ces prétentions — un peu dénuées de modestie (2) — se retrouvent sous une forme différente dans les deux autres religions, mais avec un fonds psychologique très semblable. Ce sont là des éléments utiles pour bâtir une psychologie sociale de la religion, ou, tout au moins, pour en comprendre certains aspects.

Dans le Catholicisme (3) et l'Orthodoxie, une organisation, en partie extérieure et visible, « de ce monde », l'Église prend la place du peuple élu, et, dans certaines conditions, se prétend infaillible, et ce, avec une particulière intransigeance dans l'Église romaine.

En Islâm, enfin, il n'y a ni peuple (au sens de « race ») élu, ni Église, mais une communauté sans organisation extérieure (4), qui, pourtant rassemble les vrais Croyants, tout le reste de l'humanité étant voué à la damnation éternelle ; en ce bas monde toutefois, Juifs et Chrétiens ont une situation un peu à part (ci-dessous, II[e] partie, § III).

(1) Ces vues qui ont été reprises par les Mormons, sont d'ailleurs scripturaires, (*Ex. XIX*, v. 6, *Is. IL*, v. 6). Mais l'Islâm pourrait invoquer *Genèse* XXI, 13. M. Lazarus, *Ethik des Judenthums*, 5[e] éd. § 120 écrit que la Loi est donnée au peuple d'Israël pour l'élever moralement et, par là, l'humanité entière ; il doit donc être une nation de prêtres, un peuple saint, en vue d'instruire les autres. Selon Jehuda b. Halevy (chez Isr. Abrahams, *J. Life in the Middle Ages*, p. xxv), Israël est aux nations, ce que le cœur est au corps. (Cité aussi par J. H. Hertz, *A Book of Jew. Thoughts*, School Ed., 1935, p. 74).

(2) Sur ce point, un sectaire, Ed. Drumont, a formulé des remarques qui ne m'en paraissent pas moins pertinentes : *La France Juive*, 42[e] éd., p. 127.

(3) La question est plus complexe chez les Protestants. Dans la religion-fait, en tous cas, le concept d'un « peuple de Saints », me paraît s'y manifester, au moins chez les Calvinistes et ceux qui en dérivent. L'absence de modestie s'y révélerait donc, moins dans les prétentions dogmatiques (cela leur serait difficile en raison de ce que Bossuet avait déjà remarqué dans ses *Variations*), que, plutôt, dans cette attitude de « Peuple de Saints ». Nous ne pouvons insister sur ce sujet.

(4) Sur la nature floue (bien que psychologiquement puissante) de cette communauté, quelques lignes remarquables chez Massignon, *H'allâdj*, p. 183.

Ainsi, et sous certains aspects, le Peuple d'Israël, l'Église, la Communauté des fidèles, représentent Dieu sur la terre, alors que, comme nous le disait von Glasenapp, ce n'est pas le cas dans les grandes religions de l'Inde et de l'Extrême Orient ;

5° Selon nos trois religions, les hommes ont été jadis avertis et instruits grâce à la levée de personnalités supérieures et qui sont, tout en particulier, les Prophètes Juifs. Sur ce point, le parallélisme des croyances est total.

Ce point de vue est intégralement adopté par les Chrétiens, puisqu'ils reconnaissent l'autorité de l'Ancien Testament, et par les Musulmans, puisque le Coran proclame leur mission. Le fait qu'un Homme-Dieu, chez les Chrétiens, — ou un Prophète ultérieur et le plus grand de tous, en Islâm, a, ensuite, parachevé leur œuvre, ne change rien à cette constatation fondamentale : Christianisme et Islâm sont indissolublement enchaînés aux Prophètes Juifs, non seulement parce que l'histoire de ces religions l'exige, mais encore parce que eux-mêmes entendent y être rattachés, — de leur plein gré, — à beaucoup de points de vue (voir ci-après).

Chez les Musulmans, cette influence du Judaïsme est notable (1) ; tout le monde sait qu'elle se manifesta, surtout chez les Calvinistes orthodoxes, avec une extraordinaire force, mais, en général, on ne se rend pas assez compte de ce que, sous une forme, en partie extérieurement peu visible, elle s'attache aux fondements mêmes du Catholicisme.

A ce propos, il faut encore noter une chose importante : c'est par l'intermédiaire de ces personnages que Dieu a transmis aux hommes Ses révélations. Dans le détail, l'idée de révélation n'est pas la même dans les trois religions, mais elles ont pourtant une grande similitude à cet égard ;

6° Contrairement aux conceptions des religions auxquelles nous les opposons, dans les nôtres, ce monde, qui a eu un commencement, aura aussi une fin un jour. A ce moment, il y aura une rétribution pour tous les membres de l'humanité ; en particulier, ceux qui auront trouvé grâce devant Dieu, vivront éternellement dans la félicité.

(1) Même dans la religion-fait : à Kairouan, on m'a montré les ancres de l'arche de Noé.

DEUXIÈME PARTIE

L'apparentement des trois religions, envisagé du point de vue, subjectif, de leur attitude les unes vis-à-vis des autres.

L'apparentement de nos trois religions existe donc bien objectivement, pour qui les étudie du dehors. Voyons ce qu'il en est du point de vue subjectif : cet apparentement est-il reconnu par elles et comment ? Il convient d'approfondir un peu certaines remarques que nous avons déjà dû faire en passant à ce sujet.

En effet, de pareils liens pourraient être : ou bien hautement proclamés (nous en verrons des exemples) ; ou bien passés sous silence, parce qu'ignorés ; ou bien même, peut-être, traités par l'indifférence, voire même dissimulés (1).

Il y aurait là matière à des recherches intéressantes, mais qui nous entraîneraient trop loin ; contentons-nous, à peu près exclusivement, de voir ce qu'il en est de l'enseignement officiel à ce sujet.

Or, le moindre coup d'œil jeté sur le Christianisme et l'Islâm montre que cette parenté historique est chose connue et admise, mais qu'elle doit être envisagée en quelque sorte, à contre-courant, en remontant l'histoire. En gros, dirai-je, le Judaïsme ignore Jésus comme Moh'ammed, et le Christianisme en fait autant à l'égard de ce dernier (2) ; l'inverse n'est pas vrai : l'Islâm connaît Jésus et Moïse, le Christianisme connaît le Judaïsme : à la Cathédrale de Strasbourg figure la Synagogue, les yeux bandés, certes, mais enfin, ni Zoroastre, ni Bouddha, etc., n'y sont, eux, représentés, et pas même Moh'ammed (3).

Il y a donc lieu d'examiner tout ceci de plus près.

(1) Par exemple, tout Chrétien, médiocrement cultivé doit, j'imagine, savoir qu'il y a un rapport entre la Pâque juive et la chrétienne. Mais combien en est-il sachant qu'il y a une Pentecôte juive dont la leur dérive ? De même, il y a des remarques intéressantes à faire touchant le baptême chez les Juifs avant St Jean : voir, par exemple, le très remarquable G. F. Moore, *Judaism* (tirage de 1950) I, p. 332 et s. ; II, p. 18, n. 6.

(2) Et de Joseph Smith, Prophète des Mormons.

(3) Le motif de la Synagogue est fréquent, et, avant le 13e siècle, souvent « avec un regard d'insulte et de colère ». (Blumenkranz, *op. cit.*, p. 388).

I

Le Judaïsme face au Christianisme et à l'Islâm

Pour ce qui est du Judaïsme, donc, celui-ci ne saurait reconnaître la validité des confessions qui, en partie, lui doivent le jour : l'Alliance conclue par Dieu avec Son peuple (*Gen.* IX, v. 9 et s.) subsiste intégralement : ce qui vient ensuite n'est qu'erreur.

Nous ne pensons point qu'il y ait lieu de distinguer entre le Christianisme et l'Islâm, bien qu'objectivement ce dernier lui ressemble devantage. A certains égards, on serait même tenté de dire que, en somme, l'Islâm serait un Judaïsme avec Moh'ammed en plus, où l'idée d'un peuple élu est remplacée par celle d'une communauté supérieure aux autres du fait de la *chahâda.*

Dans un petit livre, anonyme et bien oublié (1), on lit ce bon mot : les habitants de H'omç (qui n'ont pas une réputation de grande intelligence), avaient pris un Juif comme muezzin et en étaient très satisfaits ; il avait seulement dû modifier un peu la formule de la chahâda et psalmodiait : « J'atteste qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allâh et les habitants de H'omç attestent que Moh'ammed est Son Envoyé » (2).

En réalité, quel antagonisme de fait entre l'Islâm et le Judaïsme ! En poussant plus loin l'examen des choses, on verrait sans doute que le Judaïsme ne met pas tout à fait sur le même plan que les autres religions ces deux confessions, et ceci depuis assez longtemps : ainsi, selon Maïmonide (chez Isr. Abrahams, *Valeurs permanentes du Jud.*, t. f., p. 97), Christianisme et Islâm sont des « moyens d'arracher le monde au paganisme », jusqu'à l'heure, par Dieu fixée, où aura lieu

(1) *Rosenöl,* « Sagen u. Kunde des Morgenlandes », Stuttgart u. Tübingen, 1813, II, p. 315. Bien entendu, dans le détail, il subsiste des différences, voir par exemple, sur la question des attributs corporels de Dieu, Goldziher, *R. Ét. Juives,* 1894, p. 88.

(2) Mais, — et voici précisé nettement l'état de choses, — si un Juif dit à un Chrétien que la naissance de Jésus est illégitime, il doit, selon les Musulmans, être mis à mort. (Voir le recueil de fetwas turques, publiées et traduites par P. Horten, *Bonner Oriental. Studien,* H. 10, p. 75.)

« la conversion à la vérité complète ». Mais l'essentiel est que le Judaïsme a, depuis toujours, la révélation définitive.

II

Le Christianisme face à l'Islâm

Comment les choses apparaissent-elles aux Chrétiens (1) ? L'attitude traditionnelle consciemment adoptée par le Christianisme à l'égard de l'Islâm n'ayant pas beaucoup d'intérêt, je crois, parce que ne remontant pas plus le cours de l'histoire (ci-dessus) que ce n'était le cas pour le Judaïsme, nous n'y insisterons guère.

Pour le Chrétien classique, l'Islâm est une erreur détestable, apparue après l'instauration de la seule religion, véritable et définitive. Il faut donc la combattre comme les autres erreurs. Certains, tels que le Protestant W. Muir en plein XIX^e^ siècle, voyaient, en son Prophète, une victime du Diable (2).

Pour d'autres, Moh'ammed n'a pas été un païen quelconque, ni même un hérétique. Dans un passage célèbre de la *Comédie* (3), Dante dit :

« Vedi come storpiato è Maometo...,
« Seminator di scandalo e di scisma ».

Pour cette raison, Dante ne put avoir son buste érigé à Alexandrie, comme la colonie italienne y avait songé, ce qui montre bien l'apparentement entre la Vérité et le « schisme ».

Le sentiment de l'apparentement était donc très net au Moyen-Age et il se manifesta sous d'autres formes encore ; par exemple, le Prophète aurait été un Cardinal qui, — disons : à l'instar d'un employé de magasin mécontent, — avait fondé une entreprise concurrente (4).

De nos jours, cependant, cette hostilité des Chrétiens à l'égard de la « fausse » doctrine subit une modification certaine, encore

(1) Je n'ai pu consulter un article de M. Massignon sur ce point et qui doit être important (*Moslem World*, t. V ; p. 129 et s.).

(2) Snouck-Hurgronje, *Verspr. Geschr.* I, p. 327.

(3) *Inf.* XXVIII, v. 31 et 34.

(4) Voir la petite étude de Doutté, *Mahomet Cardinal.*

que, me semble-t-il, ils soient peu payés de retour. J'ai signalé ailleurs (1) les égards extrêmes de langage adoptés par le Rvd. Montgomery Watt vis-à-vis de l'Islâm, et le Professeur Schacht relève la chose aussi, à propos d'un livre de Mlle D. Masson (2), et ce, en termes excellents. Dans le domaine des faits, en France, il y a eu des réunions de prières en commun, etc.

Tout ceci pourrait bien être, partiellement, une des nombreuses manifestations d'un fait très important : l'affaiblissement de la conscience européano-chrétienne (3). Très caractéristique à ce point de vue est aussi ce que j'ai pu lire, en 1956, à la porte d'une église franciscaine à Ueberlingen (Wurtemberg), pour ce qui est de l'attitude du catholicisme à l'égard de l'Islâm : mieux vaut, disait-on, que, provisoirement, ces peuples deviennent musulmans, plutôt qu'athées (4). Les moines en question imitaient inconsciemment l'attitude de Maïmonide !

III

Le Christianisme face au Judaïsme : la nouvelle Alliance définitive

Vis-à-vis du Judaïsme, les Chrétiens défendent un point de vue bien différent : Dieu a envoyé Son Fils en Palestine, à titre de Messie des Juifs et de Sauveur du Monde, transformant par là l'Ancienne Alliance en une Nouvelle qui est la continuation,

(1) *Hespéris*, 1954, I-II.

(2) *Op. cit.* (Elle n'a pas voulu, dit-elle, se livrer à une « recherche historique », mais à d'autres, « sur un plan spirituel, qui transcende le temps et les valeurs psychologiques, selon des interférences dont la science rationaliste ignore les facteurs mystérieux ». Il y a, paraît-il, des gens pour lesquels ceci est autre chose qu'un verbiage incompréhensible).

On peut citer des faits un peu plus anciens : dans l'ouvrage collectif, *Vital forces of Chr. and Islâm*, les déclarations du missionnaire Crawford (p. 147) : « God used the personality and influence of Moh'ammed... » et (p. 223) de D. B. Mac Donald : « On the one side, he was a genuine saint with genuine religious experiences... ».

(3) Il n'y a pas, je crois, de paradoxe à affirmer que les phénomènes suivants, si disparates, en découlent : aide aux pays sous-développés, instauration de la « démocratie », en particulier au Congo Belge, tentatives en vue du rapprochement des Églises chrétiennes entre elles et avec l'Islâm, pour s'opposer à un bolchevisme terrifiant.

cependant, de la première. Cette théorie est toujours enseignée : le 20 février 1961, Radio-Vatican (Causerie-Dialogue en néerlandais, sur le rapprochement des Églises) en parlait encore avec insistance, se réclamant d'Israël, comme je l'ai entendu.

Bossuet, entre autres, en a traité dans une langue superbe et avec l'accent de la plus intime conviction en des pages qui mériteraient d'entraîner celle du lecteur (1). Voici quelques citations :

« Une même lumière paroît partout : elle se lève sous les Patriarches ; sous Moïse et sous les Prophètes, elle s'accroît ; Jésus-Christ est plus grand que les Patriarches, plus autorisé que Moïse, plus éclairé que tous les Prophètes.... Dieu n'a donné à Moïse qu'un seul peuple et un temps déterminé ; tous les siècles et tous les peuples du monde sont donnés à Jésus-Christ... Mais, pour garder la succession et la continuité, il falloit que ce nouveau peuple fut enté pour ainsi dire sur le premier et, comme dit saint Paul (*Rom.* XI, v. 17) : « L'olivier sauvage sur le franc olivier, afin de participer à sa bonne sève ». Ainsi est-il arrivé que l'Église, établie premièrement par les Juifs, a reçu enfin les Gentils, pour faire avec eux, un même arbre, un même corps, un même peuple... Les Gentils, agrégés aux Juifs, deviennent dorénavant les vrais Juifs ».

Mais, la grande majorité de ces derniers restés incrédules ont été châtiés, et ce que Dieu en a fait, est, entre autres, la preuve de la vérité du Christianisme. « Ils subsistent avec le caractère de leur réprobation, déchus visiblement par leur infidélité aux promesses faites à leurs pères, bannis de la Terre promise, n'ayant aucune terre à cultiver, esclaves partout où ils sont, sans honneur, sans liberté, sans aucune figure de peuple... [ch. XXXI] : condamnés par leurs propres livres, ils assurent la vérité de la religion, ils emportent, pour ainsi dire, toute la suite, écrite sur leur front. »

Telle était la théorie chrétienne sur les Juifs (2) et nous

(1) *Discours*, II, ch. XIX et s.

(2) Elle fut attaquée, il y a deux siècles, entre autres, par Th. Paine (*The Age of reason*, ch. III) : « It is just the same as if a man were to say : I will prove the truth of what I have told you, by producing the people who say it is false ». Cet

n'examinerons point ce qu'elle a pu devenir, de nos jours, avec la restauration d'un État d'Israël, d'ailleurs peuplé en grande majorité de gens ne croyant pas trop fermement à l'inspiration des Écritures, tant juives que chrétiennes. Cette théorie se rencontre avec les théories scientifiques sur un point notable : le Nouveau Testament nous montre bien nettement qu'en effet le Christianisme plonge ses racines dans le Judaïsme. Les diverses étapes de sa sécession y sont fort visibles (1).

Nous renonçons à le rappeler ici en citant des textes, nombreux et bien curieux, pour nous en tenir à l'essentiel. Cependant, à certains points de vue, peut-être insuffisamment remarqués, le Catholicisme, qui emprunte bien des éléments à diverses civilisations est, je crois, encore un peu, la continuation du Judaïsme, et voici comment :

Ce dernier, une fois le Temple détruit, quelques décades après la levée de Jésus, a, relativement, très peu varié jusqu'à nos jours (voir Moore), tandis que le Christianisme catholique n'a cessé d'évoluer en s'éloignant de lui, parfois en retenant des éléments disparus avec le Temple. D'abord, si, jadis, Dieu se vengeait sur plusieurs générations de descendants d'une faute commise par un ascendant, depuis, il s'en prend à toutes les générations successives des humains depuis la chute d'Adam, soit, très exactement, cinq mille sept cent vingt ans. Ensuite, le Christ est la sublimation du bouc émissaire, chargé des péchés d'autrui (Cf. aussi, *Exode*, XXXII, v. 32 ; Esaïe, LII, v. 12). Il y a, enfin, le sacrifice de la messe, remplaçant les sacrifices abolis au Temple. A cet égard, le Catholicisme actuel ne ressemblerait-il pas en fait, plus à l'ancien Judaïsme que ne le fait le Judaïsme actuel ?

Mais autre chose est plus notable : on observe un renversement des positions, qui, vu du dehors, est curieux, voire comique : si les Juifs, bien entendu, n'admettent pas que Dieu puisse

argument anti-chrétien, me semble-t-il, ne porte pas : il ne s'agit pas de ce que déclarent les Juifs, mais de ce qui leur est arrivé pour avoir nié les sublimes vérités du Christianisme.

(1) Toutefois, pour saisir le sens de ces textes, *en leur temps*, n'oublions pas que, pour le Christianisme à ses débuts, la fin du monde était proche : c'est encore par une déclaration de ce genre que s'ouvre l'Apocalypse.

changer Son Alliance (1), les Chrétiens trouvent un tel changement alors fort naturel. Mais ils ne l'admettent plus du tout quant à la levée de Moh'ammed. En voici un exemple : dans un ouvrage, à certains égards bien intéressant, un missionnaire protestant (Got. Simon, *Der Islam*, etc., p. 113 et s.) écrit à l'encontre des prétentions musulmanes selon lesquelles l'Islâm serait venu remplacer le Christianisme : « Wir erklären dass es, unserer Meinung nach, überhaupt Gottes unwürdig ist frühere Offenbarungen zu Gunsten späterer aufzuheben ». Tout ceci est humain : qui vient d'emporter une position ne veut pas la céder à d'autres, et Simon se montre excellent disciple de saint Paul, lequel déjà, et ne connaissant pas Moh'ammed, avait dit (si l'épître est authentique) : « ... Quand un Ange du Ciel annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème » (*Galates*, I, v. 8).

Seulement ceci rappelle un peu trop une célèbre scène de Courteline où l'avocat, nommé substitut, prononce un réquisitoire foudroyant contre son ancien client. Ne serait-il pas préférable de répéter ici avec Esaïe (LV, v. 8) : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas Mes voies », dont on sait, quand on le juge opportun, se servir à l'égard du sceptique ? En tous cas, nous avons donc ici un bon exemple d'hommes qui se permettent de parler au nom de Dieu, se croyant capables d'interpréter Ses volontés (ci-dessus, 1re partie, § II).

IV

Le Christianisme face au Judaïsme (suite). *Influences subies, mais opposition.*

L'Ancien Testament, donc le Judaïsme, reste toujours aux yeux du Christianisme traditionnel (2), et non pas seulement de

(1) N. S. Joseph, *Rel. naturelle et Rel. révélées*, « Leçons à l'usage de la jeunesse israëlite », tr. fr. 1891, p. 403 : « Dieu, qui est immuable, n'a pas conclu un beau jour une alliance avec son peuple et, par son intermédiaire, avec l'Univers, pour rompre ensuite cette alliance et substituer, à une religion, claire, simple, compréhensible, une religion qui offre des mystères et des dogmes incompréhensibles ».

(2) Car on relève des velléités de s'en débarrasser ; par exemple, en Allemagne, à l'époque hitlérienne.

l'historien, le fondement de la foi, peut-être un peu caché par tout ce qui est venu s'y ajouter, mais, essentiel, et ce en vertu du : « Si vous êtes au Christ, vous êtes donc la postérité d'Abraham » (*Gal.* III, v. 29) (1).

Cela me paraît si évident que je cite seulement quelques auteurs : « Le Christianisme n'a voulu être qu'un Judaïsme accompli », écrit un ancien Doyen de la Faculté de Théologie de Paris, M. Goguel (2). Voilà qui correspond exactement à ce qu'écrit Bossuet : « La tradition du peuple juif et celle du peuple (3) chrétien forme une seule et même suite de religion » (*Discours*, II, ch. 28). Enfin ceci, lancé par le Pape Pie XI, à l'époque hitlérienne : « Spirituellement, nous sommes des Sémites » (4).

De plus, ce ne sont pas les déclarations seules qui importent : l'examen des faits aussi montre, jusqu'à nos jours, l'importance du Judaïsme, subjacent, pour le Christianisme.

Pour ce qui est du Protestantisme, cela est trop connu, pour que nous en parlions, mais on ne songe pas assez au Catholicisme. J'ai été surpris de trouver, sous la plume de saint Bernard, une expression empruntée, dirait-on, au « patois de Canaan », cher à certains protestants, pour lesquels leurs coreligionnaires ont forgé ce terme (5).

Sur un autre point, il y a influence, toujours présente, du Judaïsme sur le Catholicisme (non le Protestantisme). L'Église commémore, en effet, deux rites sexuels juifs (faisant partie, en réalité, d'un ensemble folklorique bien plus ancien), la Circoncision de Notre Seigneur et la purification de Sa Mère virginale, à la suite de son accouchement. Cela n'a peut-être

(1) Pour ce qui est de Moïse, voir par exemple : *Marc* XII, v. 26, *Jean* IX, v. 29 ; *Actes* VII, v. 20 et s., *Rom.* VIII, v. 15, etc.

(2) Dans *Le Protestantisme français* par Boegner et consorts, p. 324.

(3) Ici, comme plus haut, ce terme de « peuple » est curieux ; on songe à l'*oumma*.

(4) Cité par l'hebdomadaire catholique, *The Common Weal* (dans l'ouvrage collectif, *The Rel. of America*, « What is a Catholic ? », p. 10 ; L. Rosten, édit.). Rappelons que la rupture de Renan avec l'Église a eu lieu au sujet de l'interprétation de l'Ancien Testament (Il est reconnu aujourd'hui, comme pour Galilée, que c'est lui qui avait raison).

(5) A la mort de l'anti-pape Anaclet (1138), il le désigne comme « le misérable qui a induit Israël dans le péché » (chez Dom Poulet, *Hist. du Christianisme*, II, p. 545).

pas grande importance (1), mais c'est une curieuse survivance (2), car elle n'observe pourtant plus elle-même ces rites, bien que l'obligation de la circoncision eût été débattue par les premiers Chrétiens.

D'autre part, et ceci est plus important, — et également sans parallèle en Islâm, — il y a le rôle toujours actuel que joue l'Écriture Sainte juive chez les Chrétiens en tant que texte (3), en particulier les Psaumes ; pour ceux-ci, non seulement chez les Protestants, mais encore dans le rituel catholique (4). Voici, dans le même ordre d'idées, un fait curieux : je possède un enregistrement allemand du *Requiem* de Mozart, datant de l'époque nazie et dont le texte fut censuré par l'autorité en raison de ce que *(pro pudor)* il y figure des allusions au Judaïsme (« Abraham », « Sabaoth », etc.).

Les adversaires du Christianisme se sont fondés sur tout ceci pour en accuser les adeptes d'inconséquence, ou de contradiction (5). Encore faut-il s'entendre là-dessus. Certes, du point

(1) Toutefois, Thérèse d'Avila en a fait le sujet édifiant de plus d'une de ses poésies, dont voici un extrait :

« Pues luego en naciendo,
Le han de atormentar ? »
Etc.

On sait aussi que, déjà, Calvin, dans son *Traité des Reliques*, avait attiré l'attention sur les prépuces, assez nombreux, révérés en divers endroits par les Catholiques de son temps, et, je crois, toujours encore. Beaux sujets d'études pour la « science » freudienne.

(2) D'autres ont disparu : Choucroun (*Le Judaïsme a raison*, citant Hefelé, *Hist. des Conciles*, V, p. 49) nous dit que le Pape Adrien I, lançait l'anathème contre ceux qui mangent le porc et la viande étouffée.

(3) Je rappelle ce que j'ai dit plus haut, concernant le Décalogue.

(4) Un auteur de best-sellers à la mode d'aujourd'hui (et qui a remplacé, donc, les Renan et les Littré à l'Académie) écrit : « La liturgie d'Israël les utilisait déjà ; la liturgie chrétienne ne connaît pas de plus belles prières, et c'est à eux qu'elle [il s'agit, en réalité, de la catholique, confusion fréquente et voulue] confie les meilleures de son office quotidien » (Daniel-Rops, *Qu'est-ce que la Bible?* p. 74) et, plus loin ceci, qui est textuellement exact (p. 86) : « Le *Magnificat*, qui jaillit du fonds de l'âme de la petite Juive pieuse Marie est, d'un bout à l'autre, constitué d'allusions et de références bibliques ». P. 99, il nous dit que l'apocryphe juif, l'*Ecclésiastique*, fut, durant longtemps, utilisé par les Catholiques comme traité de morale pour la jeunesse.

(5) Par exemple, Voltaire, *Examen important*, ch. V : « L'Église chrétienne chante les prières juives et fait brûler quiconque judaïse ». Ce dernier trait est, sans doute, à l'adresse des Genevois, qui, vers 1635 encore (je donne la date de mémoire)

de vue logique, Voltaire n'a pas tort d'écrire (*Dict. Phil.*, s. v. « Contradiction », Sect. II ; voir aussi « Juif », sect. I) : « Nous les regardons comme les assassins de notre Dieu, et nous nous assemblons tous les dimanches pour psalmodier des cantiques juifs ». Mais c'est là une constatation presque banale, quelque chose qu'on rencontre ailleurs que dans les religions, et de façon bien plus frappante (1). Il n'y a pas lieu d'en tirer argument contre elles, même implicitement.

V

Le Christianisme face au Judaïsme (fin). *Deux différences avec l'attitude de l'Islâm.*

Une étude approfondie devrait envisager toutes ces questions de bien d'autres points de vue encore. Citons-en deux, où la différence avec l'attitude de l'Islâm est curieuse, et qui se réclame, je crois, plus de la religion-fait que de la religion-théorie :

1° Il faudrait faire ressortir la différence actuelle (2) entre les antisémitismes chrétien et musulman.

Il est bien connu que ce dernier est essentiellement idéologique : socialement, tout converti est accepté, sans autre, par ses nouveaux coreligionnaires. Il n'en est pas ainsi, je crois, chez les Chrétiens. Si l'indigène converti dans les colonies européennes, n'accédait pas par là à l'égalité sociale avec les

brûlèrent ainsi un pasteur, beaucoup moins célèbre que Servet, mais qui n'en subit pas moins le même sort. Un siècle après Voltaire, Winwood Read (*Martyrdom of Man*, ch. II) écrit : « The Jewish sacred Books were said to be inspired and nearly all the injunctions contained in it are disobeyed ». On sait que les Adventistes ont réadopté quelques usages juifs, mais en bien faible nombre, donc de façon plutôt arbitraire.

(1) Ainsi des royalistes chantent bien la *Marseillaise* et, dans le *Wilhelmus*, chant national des Néerlandais, ceux-ci, en quelque sorte, rendent toujours encore hommage à Philippe II : « Den Coninck van Hispanien, heb ik altijd gëehrt », ce qui est un comble (Je ne garantis pas l'orthographe archaïque, car, là encore, je cite de mémoire).

(2) Car je crois que, jadis, il n'en était peut-être pas ainsi. Je n'envisage que le Catholicisme d'Europe occidentale. A titre de fait, auquel d'autres pourront réfléchir, signalons que, selon le *Progrès Égyptien* du 5/12/1943, la tante du Roi avait été opérée à l'Hôpital israélite du Caire.

vainqueurs, — ce qui était un atout pour l'Islâm concurrent, — il en est allé souvent de même, je crois, pour les Juifs convertis. Je ne crois pas absolument exceptionnel ce fait qu'on me signala en Algérie, de jeunes filles, catholiques pratiquantes, refusant d'épouser un converti sincère pour ce simple motif : « C'est un Juif ».

2° Il y a ensuite une chose, à mon sens très curieuse, c'est la fascination que le Juif à baptiser exerce sur les membres les plus « activistes » de l'Église (pour employer un mot à la mode).

Sans apprécier la valeur de son opinion, je cite d'abord James Darmesteter (1) : « Le grand rêve du prêtre : non de brûler le Juif, mais de le convertir. Convertir des milliers de Sarrazins ne prouve rien, mais convertir un Juif, faire reconnaître la légitimité de la foi nouvelle par l'héritier de la foi préparatoire, voilà le vrai triomphe, la vraie preuve, le témoignage suprême et irrécusable ».

Mais les choses vont bien plus loin, comme me paraît l'établir la récente affaire Finaly, ainsi que, au moins, une autre semblable aux Pays-Bas, à la même époque. Qu'on m'entende bien, — car il n'est pas de « bon ton » de parler de ces choses, ce qui m'est, d'ailleurs, bien indifférent, — je ne dis pas : « Voilà tout ce qu'est le Catholicisme au milieu du XX^e siècle », mais bien : « Voici *aussi* comme il se présente à l'observateur du point de vue qui nous intéresse ici ».

Or donc, enlever des enfants à leur famille, pour les instruire dans une autre confession, est bagatelle courante (2), seulement ce n'est pas le cas ici, où il s'était agi, d'abord, de sauver la vie des intéressés. Mais, ce qui attire mon attention, c'est que l'attitude de l'Église, consistant à dire : « Parce que baptisés, ces enfants sont devenus miens », ne s'applique, *en fait*, qu'aux seuls petits Juifs. En effet, au cours des temps, combien d'enfants

(1) *Les Prophètes d'Israël*, III^e partie, p. 185.

(2) J'ai cité plus haut, le cas des petits Juifs enlevés aux leurs par l'Orthodoxie, à l'instar de ce qui avait lieu en Turquie pour le recrutement des Janissaires. Les enfants des Huguenots français furent, de même, enlevés en grand nombre, après la Révocation (Ch. Bost, *Hist. des Prot. de France*, p. 206). Pour ce qui est des enfants juifs au Portugal, faits identiques : I. D. Abbou, *Mus. Andalous et Judéo-Espagnols*, p. 158, p. 171 et s. Voir aussi Baron, *Hist. d'Isr.* t. f. III, p. 148. Ce dont nous parlons au texte est différent.

non-catholiques n'ont-ils pas dû être recueillis par des familles, ou des organisations, catholiques dans de multiples circonstances, combien ont pu être baptisés, ou l'ont-ils été effectivement. De plus, selon les enseignements infaillibles de ladite Église, le seul fait d'un baptême protestant, régulièrement administré, met ce baptisé sous la juridiction de cette Sainte Mère, *au même titre* que ceux par elle baptisés, tels les petits Finaly.

Mais il n'est jamais arrivé de nos jours (du moins je n'en n'ai pas connaissance) que les Catholiques aient refusé, avec ce même entêtement fanatique, de rendre à leur famille ces autres enfants, de Protestants, de communistes, etc. J'en conclus, donc, que le baptême d'un Juif est, pour la conscience catholique, quelque chose de différent de celui de toute autre personne.

Il n'y a aucun parallèle à établir ici avec l'Islâm : le prononcé de la *chahâda* a même valeur pour tous les néophytes, tandis que, dirait-on, à l'instar de ce qu'était le sang pour Méphisto, l'eau salvatrice du baptême, s'agissant d'un Juif, est : « ein ganz besonderer Saft » (*Faust*, I, *ibidem*).

VI

L'Islâm face au Judaïsme et au Christianisme

Pour ce qui est maintenant de l'Islâm, son attitude à l'égard des deux autres religions révélées, est, en première approximation, semblable à celle du Christianisme à l'égard du Judaïsme : il reconnaît sa validité au temps jadis (1) ; il affirme qu'il doit le remplacer aujourd'hui (2) ; il admet, enfin, que certaines de ses institutions dérivent d'institutions juives.

De ce dernier point, nous ne dirons qu'un mot, mais il devrait faire l'objet d'une petite étude. Que le jeûne de ʿAchoûra dérive du Yom Kippour (3) n'est, certes, pas quelque chose qui se

(1) Par exemple, Coran, s. 2, v. 44 et 116 ; s. 3, v. 44 ; s. 4, v. 161 ; s. 5, v. 50 ; s. 57, v. 27 ; l. 12, v. 111 ; etc.

(2) Par exemple, s. 3, v. 62 et s.

(3) Wensinck, *Rev. Afric.*, 1954, I, tr. Bousquet. Voir aussi Caetani, *Annali*, I, p. 457.

présente bien clairement à la conscience des fidèles, mais ceux d'entre eux qui ont quelque culture, savent bien, entre autres, que les premiers musulmans se tournaient vers Jérusalem pour faire la Prière et que l'instauration des Prières journalières est mise en rapport direct avec l'histoire des Prophètes juifs et de Jésus (1). Toutefois, en examinant les choses plus à fond, on s'aperçoit que le comportement de l'Islâm n'est pas identique à celui du Christianisme sur des points importants :

a) Celui de l'Islâm, en fait, à l'égard des Chrétiens semble souvent avoir été un peu moins malveillant qu'à l'égard des Juifs, et ceci après le début de la période médinoise (2). On sait que les révélations, sur ce point, sont plus d'une fois contradictoires (3), selon les circonstances (quelque chose de tout à fait analogue s'observe d'ailleurs de nos jours dans des domaines plus ou moins semblables, par exemple en politique !). En tous cas, il ne doit pas y avoir de texte en faveur des Juifs, s'opposant à s. 5, v. 85 (4), où ils sont accusés de nourrir une haine violente à l'égard des Musulmans (5), tandis que les Chrétiens « sont les plus disposés à aimer les fidèles » ;

b) Dans le même ordre d'idées, la personnalité de Jésus, ainsi que celle de Sa Mère, me paraît y avoir plus d'importance que celle des divers Prophètes, en particulier dans la conscience du « Musulman moyen » (5). Il faut, peut-être, en excepter Abraham pour ce qui est de la théologie proprement dite (voir ci-dessous) ;

c) Chose fondamentale, les Musulmans se placent dans une perspective « historiquement » très différente de celle qu'adoptent les Chrétiens. Pour ces derniers, il y a eu *deux* Alliances succes-

(1) Bokhârî-Houdas I, p. 133 (Titre VIII, ch. 1).

(2) Sur le parallélisme entre l'attitude de Moh'ammed, à ce moment, et celle de Luther à l'égard des Juifs, quelques lignes intéressantes chez Lewis Browne, *Story of the Jews*, ch. 29, § 5.

(3) Par exemple, s. 3, v. 57 et s. 5, v. 56.

(4) Que corrigent toutefois partiellement s. 7, v. 159 et 167 ; voir aussi s. 5, v. 16.

(5) Bien que (Mouliéras, *Fez*, p. 242), on ne leur reproche que leur *koufr*, car ne ce sont pas, en plus, des *mouchrikoûn*. Un fleuriste musulman d'Alger ajouta spontanément des fleurs à un bouquet que lui achetait une dame, en apprenant qu'il était destiné à Sidna 'Isa. En eût-il été de même s'il s'était agi d'une fête en l'honneur de Moïse, voire d'Abraham ? Jésus est plus près.

sives de Dieu avec les humains, l'une abolissant l'autre. Pour les Musulmans, outre que l'idée d'Alliance leur est plutôt étrangère (1), il n'y a jamais eu qu'*un seul* type de révélation, depuis l'origine jusqu'à nos jours. Seulement, Juifs et Chrétiens s'en sont écartés (ce que les Chrétiens ne reprochent pas du tout aux Juifs). Ce fait est en rapport avec l'accusation, que lancent contre eux les Musulmans, d'avoir falsifié les Écritures (2).

Il en résulte ceci et qui est très intéressant pour notre sujet : d'après Maïmonide (Vajda, *Journal Asiatique*, 1937, p. 120, note), il n'y a pas lieu d'enseigner la Loi aux Musulmans, « parce qu'ils ne la tiennent pas pour venue du Ciel. Au contraire, les incirconcis admettent que le texte de la Thora est intact. Ils l'interprètent seulement de façon erronée... Si on les informe de l'interprétation correcte, il y a espoir qu'ils reviendront de leurs erreurs... Ils ne trouvent pas dans leur Loi religieuse de contradictions avec les nôtres. »

Ce point de vue musulman a un peu d'analogie avec l'attitude de la Réforme vis-à-vis de Rome, qui, selon elle, s'est écartée des enseignements primitifs du Nouveau Testament (3).

En ce qui concerne cette « falsification », nous rappelons toutefois ce qui suit : selon les uns, il ne s'agirait pas, en réalité, de falsifications proprement dites, mais d'interprétations tendancieuses *(Ta'wîl)* ; selon d'autres, il y a bien eu des coupures et interpolations dans les textes juifs et chrétiens *(Tabdîl)*. Ibn H'azm fut un des défenseurs de cette thèse. L'accusation se fonde sur les considérations suivantes, qui intéressent principalement les parties narratives de la Bible : impossibilités et contradictions touchant l'âge des Patriarches ; obscurités indignes d'un livre sacré ; actions malhonnêtes attribuées aux

(1) Voir Gräf, *Jagdbeute u. Schlachttier im islamischen Recht*, Bonn, 1959, p. 344).

(2) Les principaux passages invoqués par les polémistes sont s. 2, v. 73 ; s. 3, v. 72 ; s. 4, v. 48 ; s. 5, v. 16, 43 et 52. Voir l'article fondamental de Goldziher, *Z. D. M. G.*, t. III (1878), p. 341 et s. (Analyse Bousquet dans *Arabica*, 1960).

(3) Étudier le parallèle que l'on pourrait établir, au moins partiellement, avec l'Église Mormone et sa restauration de la Prêtrise d'Aaron et de Melchisedek, nous entraînerait trop loin, encore moins pouvons-nous examiner la filiation : Judaïsme-Christianisme-Islâm-Bâbisme-Behaïsme. L'apparentement des religions, on le voit, va bien au-delà de notre domaine restreint.

Prophètes et Patriarches, etc. ; au fond, ce que les anti-cléricaux relèveront aussi, bien plus tard.

D'autre part, si l'Islâm s'est consciemment détaché des deux autres religions, la chose s'est réalisée sous l'invocation du patriarche Abraham (1), « ni Juif ni Chrétien », « la Tawra et l'Indjîl n'ayant été envoyés d'En-Haut que longtemps après lui (s. 3, v. 60 et 58) ». C'est ainsi que la pureté de la révélation primitive a été rétablie.

Ce point de vue théologique est donc très différent de celui des Chrétiens pour qui il y a eu une seconde Alliance.

Rien enfin en Islâm, ne rappelle la théorie catholique selon laquelle les tenants, déchus, de l'Ancienne Alliance subsistent pour l'édification des fidèles de la Nouvelle (ci-dessus, § V).

Nous jugeons inutile, parce que trop connu, de nous étendre sur un point de *fiqh :* la qualité de *d'immî* n'est reconnue qu'aux Juifs et Chrétiens (2). Si, donc, dans l'Au-Delà, tous les non-musulmans sont voués au même sort, en ce bas monde, ceux-là jouissent d'un traitement différentiel, qui, en fait (par exemple dans l'Inde) a, d'ailleurs, été accordé encore à d'autres.

VII

Remarques finales

Le peu que nous avons dit sur cet important sujet permettra sans doute au lecteur de mieux saisir dans quelles directions devraient s'effectuer des recherches plus approfondies.

En un mot, l'histoire explique l'apparentement des trois religions examinées sur le plan de leur évolution. Il se manifeste, même encore aujourd'hui, par des analogies de structure du point de vue dogmatique, surtout lorsqu'on les compare aux grandes religions de l'Extrême-Orient ; enfin, l'attitude qu'elles adoptent les unes à l'égard des autres, a quelque chose de tout à fait *sui generis*.

(1) Voir la classique étude C. Snouck-Hurgronje, dans sa thèse (Reproduite par Bousquet-Schacht, dans les *Œuvres choisies-Selected Works*, traduites de l'auteur p. 186, etc.).

(2) Il est question des pyrolâtres dans le *fiqh*, par exemple pour leur *diya*.

Parfois même, cette parenté s'impose à elles du dehors. Je songe à cette remarque de C. H. Becker (*Islamstudien*, I, p. 26), un des hommes qui ont le mieux compris ce que devait être une sociologie musulmane, à savoir qu'à l'époque où, au XIX^e siècle, partaient d'Égypte des expéditions en direction du Soudan noir païen, les chefs européens chrétiens et le personnel égyptien musulman, que séparait au départ la différence de leurs institutions, se rapprochaient, instinctivement, dans ces régions où un nouveau monde social leur paraissait inquiétant et étrange (« unheimlich », terme difficile à rendre exactement). C'est là un apparentement dans le domaine de la religion-fait, mais nous ne saurions passer en revue toutes les institutions sociales, communes aux trois religions, et qui les différencient des autres.

Cependant, nous pouvons redire ce que nous avons dit au début : c'est par différenciation avec ce qui est éloigné que les ressemblances de ce qui est proche apparaissent.

Faut-il maintenant aller plus loin et se demander ce qu'il en sera à l'avenir ? Ne serait-il pas plus indiqué de s'abstenir en cette matière, lorsqu'on songe aux innombrables démentis que les faits ont infligés à ceux qui, prophètes ou savants (1), ont voulu vaticiner ? Je ne suis pas éloigné de le penser.

Si l'évolution actuelle se poursuit, le système commun des croyances se maintiendra bien, en théorie, extérieurement, mais correspondra de moins en moins à des réalités psychologiques pensées, et même pensables (2).

(1) W. Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, II, p. 1008, a relevé, dans un domaine différent du nôtre, des erreurs énormes de pronostic, commises par des esprits supérieurs. Il serait aisé d'en faire autant dans le domaine religieux ; il y a deux siècles, disparition du catholicisme à brève échéance, par exemple.

(2) Un prêtre des plus instruits et des plus respectables, me disait un jour : « Il faut bien croire à l'Enfer, puisque l'Église nous l'enseigne, mais on n'est pas obligé de croire qu'il y ait quelqu'un dedans ». D'autre part, *Genèse*, I et s. est un lourd fardeau dont on tâche de se débarrasser avec plus d'un siècle de retard sur la science, et il viendra une époque où faire allusion aux vieilles conceptions sur ce point sera considéré comme d'aussi mauvais goût, de la part des incroyants, qu'il l'est aujourd'hui de rappeler le procès de Galilée. En ce qui concerne les Musulmans d'Algérie, pourtant beaucoup moins évolués, je n'ai jamais eu le sentiment, que ceux de toutes classes que j'ai fréquentés, pensaient sérieusement que leurs compatriotes européens devaient rôtir à tout jamais dans l'Au-Delà.

Toutefois, ceci peut-il mener à un apparentement plus étroit, dans le domaine des principes ? Il me semble bien difficile de le croire lorsqu'on relève certaines déclarations provenant de milieux opposés, mais des mieux intentionnés et auxquelles je suis porté à donner un grand poids. On lit, en effet, dans les *Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels français* (n° 28, sept. 59, p. 17 et 29) : « Dans le domaine de la foi, l'opposition des trois monothéismes est radicale », selon le R. P. Daniélou (S. J.), et pour les faits, A. Chouraqui, de l'Alliance Israélite Universelle, invoque : « le Juif déchiré par le scandale de l'Incarnation et par l'outrage de la révélation de Mahomet ; le chrétien et le musulman rendus furieux par le refus du Juif s'obstinant à nier Jésus et Mahomet, l'Église humiliée par le scandale d'un Prophète surgissant, et triomphant après la Résurrection du Christ ». Or, il s'agit des croyances, seul élément, avons-nous dit plus haut, où l'apparentement reste visible dans la structure des trois confessions.

Mais ceci ne signifie pas que, sur le plan pratique, un rapprochement soit impossible (1), et justement les périls que courent ces religions pourraient y pousser activement.

Encore une fois, il est préférable de dire, ici aussi, s'agissant de l'avenir : « Dieu sait et vous ne savez pas » (s. 2, v. 21).

G.-H. BOUSQUET
(Alger).

(1) Mgr Lemaître, archevêque de Carthage, — personnalité d'élite s'il en fut —, me disait un jour que, lors du Congrès Eucharistique, tenu à Tunis, il avait eu dans son Comité d'Honneur des autorités musulmanes et rabbiniques (mais non protestantes). D'ailleurs, déjà saint Paul savait, quand c'était utile, invoquer l'apparentement (*Actes*, XXXIII, v. 6 et s.) !

RÉFLEXIONS SUR LE WAQF ANCIEN [1]

Nul n'ignore la place qu'a occupée l'institution du *waqf* ou *habus* [2] dans le monde musulman en général, dans son économie, sa société, voire sa vie politique et culturelle. Nul n'ignore non plus quels problèmes cette importance a posés aux législateurs et réformateurs modernes. Pour cette dernière raison, d'assez nombreux travaux ont été consacrés, essentiellement par des juristes, tantôt à l'abolition ou à l'assouplissement du waqf, tantôt à l'organisation antérieure devant laquelle se trouvait le réformateur [3]. De leur point de vue, l'étude des origines et de l'évolution du waqf au cours de l'histoire musulmane présentait peu d'intérêt, et la plupart n'y ont fait de référence que dans la mesure où les textes fondamentaux du *ḥadīth* et du *fiqh* sous-tendaient le régime ultérieurement développé. On devrait pouvoir s'attendre à ce que, du côté des historiens, des travaux pour ainsi dire inverses et complémentaires eussent été entrepris ; en fait c'est au contraire une négligence convergente qui peut être constatée. Non certes qu'ils ne rencontrent et mentionnent parfois des waqfs, mais jamais ils n'ont produit sur eux rien qui se puisse comparer aux travaux qu'ils ont consacrés par exemple au régime général des terres et de l'impôt ou à l'institution spéciale de l'*iqṭā'* ; peut-être parce que la

(1) Communication au Congrès des Orientalistes, 1960.

(2) J'ai cru devoir conserver dans cet exposé la forme francisée *habus*, qui ne correspond à aucune forme arabe, pour éviter au lecteur l'équivoque de la voyellation *ḥabs*, qui correspondrait apparemment à l'usage ancien, et l'anachronisme de la voyellation *ḥubus*, maintenant normale.

(3) Il ne peut être question de les citer ici tous. Postérieurs au bon article et à la bibliographie de Heffening dans l'Encyclopédie de l'Islam s. v. sont O. Pesle, *La théorie et la pratique du habus dans le rite malikite*, 1941, Luccioni, *Le habus ou waqf*, 1942, Busson de Jaussens, *Les waqfs dans l'Islam contemporain* (Rev. des Ét. Isl. 1951), et le chapitre de L. Milliot dans son *Droit Musulman*, 1953. Du point de vue de l'historien, les meilleurs exposés restent celui de Heffening et celui de Santillana dans ses *Istituzioni di Diritto Malichita*, vol. II, p. 434 sq. Cf. Marcel Mercier, *Le waqf ibadite*, Alger 1927.

littérature juridico-administrative du genre du *Kitāb al-Kharādj* d'Abū Yūsuf ou des *Aḥkām Sulṭāniya* de Māwardī, leur initiatrice habituelle, ne contenait justement pas sur le waqf, pour des raisons qu'on comprendra ci-après, les abondants renseignements qu'elle fournissait sur l'impôt ou sur l'*iqṭā'*. A l'heure actuelle c'est donc peu exagérer de dire que, si nous savons que le waqf a joué un grand rôle dans le passé de la société musulmane, nous sommes cependant incapables d'en écrire l'histoire. C'est là une lacune à bien des égards regrettable, et le présent exposé a d'abord pour objet de le redire, après quelques autres, mais de trop peu nombreux autres (1).

Du point de vue où les conditions documentaires nous placent, on peut, dans l'histoire du waqf, distinguer deux périodes. Depuis des époques qui varient selon les régions, mais qui en Asie Mineure et en Égypte-Syrie remontent aux derniers siècles de notre Moyen Age, nous possédons suffisamment d'actes de waqfs pour pouvoir non seulement nous faire d'eux une idée assez large, mais aussi pour envisager d'utiliser les renseignements qu'ils fournissent au bénéfice de l'histoire économico-sociale générale. Quelques publications, depuis une génération, attestent l'éveil d'un intérêt qui, pour limité qu'il soit encore, est de bon augure (2). Pour les âges primitifs et « classiques » de l'Islam, les conditions documentaires, sur lesquelles on reviendra dans un instant, sont évidemment beaucoup moins favorables ; cette situation ne saurait cependant être tenue pour une excuse suffisante à la carence des travaux, si l'on pense que c'est en cette période que s'est constituée et répandue l'institution, et que par conséquent c'est alors qu'il faut l'étudier si l'on veut en saisir la signification. Il n'en reste pas moins que pratiquement un seul travail lui a été consacré, moins important encore par les renseignements pourtant très neufs

(1) Voir à ce sujet l'appel de F. Köprülü dans Vakıflar Dergisi, II 1942, partie turque p. 1-35 ; partie française, p. 3-48.

(2) Je n'en donne pas la bibliographie, extérieure à l'horizon du présent article ; mais qu'il me soit permis tout de même de signaler, parce qu'elle est encore inédite, l'intéressante thèse complémentaire de A. Darrāgh (Sorbonne 1956) sur l'important *Acte de Waqf de Barsbay*, avec une étude générale de la question au temps des Mamlūks.

qu'il apporte que par sa valeur d'initiation méthodologique, celui du Professeur Jos. Schacht (1).

L'objet principal de l'article de Schacht est de souligner comment, pour peu qu'on s'adresse aux documents les plus archaïsants, les formes primitives du waqf qui nous apparaissent sont loin d'être toujours, en doctrine comme en fait, identiques à l'image que nous en ont léguée les temps plus tardifs ; ce qui du même coup frappe de caducité les raisonnements qui ont été faits pour rendre compte de l'origine de l'institution en partant de l'idée implicite que celle-ci avait toujours été ce qu'elle était devenue ultérieurement. Historiquement et sociologiquement, cette constatation ne diminue cependant pas l'importance d'un autre fait, qui est la diffusion ultérieure de ce waqf, et ce sous des formes qui ne sont plus les formes primitives. L'article de Schacht ne fait donc en un sens que mieux mettre en lumière la complexité des problèmes en nous obligeant à en reposer de neufs, ou à reposer les anciens sous des formes renouvelées. Plus généralement il se présente fondamentalement à nous la question de savoir dans quelle mesure et de quelle manière le waqf ancien a été ou est devenu ce que nous le voyons plus récemment être. A qui a essayé de réfléchir un peu d'ensemble sur l'histoire économico-sociale des peuples musulmans, une interrogation importante, par exemple, ne peut manquer de venir à l'esprit. A partir de l'époque, surtout, des dominations turques en Orient, le waqf se signale à nous le plus visiblement sous la forme de fondations considérables faites par des membres de l'aristocratie dirigeante, voire par les souverains, au bénéfice d'institutions pieuses orthodoxes et de ceux qui en vivent, et par conséquent comme instruments d'influence politico-culturelle ; aussi est-ce bien souvent sous cette forme du waqf « public » que l'on a tendance à envisager le waqf lorsqu'on discute à son sujet. Nous savons cependant aussi que, jusqu'aux réformes contemporaines, il s'est maintenu sous le nom de waqfs des fondations beaucoup

(1) *Early Doctrines on Waqf*, dans Köprülü Armağanı (Mélanges Köprülü) 1953, p. 443 sq. — Noter aussi la place qu'a faite au waqf abbasside 'A. Dūrī dans son *Ta'rīkh al-'Irāq al-Iqtiṣādī*, Bagdad 1948, p. 36 sq.

plus modestes, pratiquement faites au bénéfice d'une famille (waqf *ahlī*), tant que celle-ci avait des représentants. Sous l'une ou sous l'autre forme, l'importance du waqf, toujours dans la même période, est hors de conteste. Mais ce qu'il en était aux temps classiques de l'Islam est beaucoup moins clair. Nous rendre compte, au cours de la période constitutive du waqf, dans quelle mesure se dessinaient ces deux formes de l'institution, en quelle relation mutuelle elles étaient, quelle place elles occupaient respectivement dans l'édifice économico-social, voilà un besoin impérieux, et un problème de la réponse auquel dépend aussi bien évidemment la façon dont nous devrons aborder certaines questions même d'origine.

Pour cette période primitive et « classique », nous l'avons dit, la documentation n'offre pas le confort des périodes plus basses. Pas d'inscription avant 290 h. (mausolée à Jérusalem), d'où il faut encore sauter à 355 (citerne au Caire), puis au v^e^ siècle, où nous commençons à en avoir plus (1) ; jusqu'ici, à ma connaissance, on n'a guère signalé de papyrus (2). L'absence d'inscription tient moins à la maigreur générale du matériel épigraphique ancien qu'à la nature modeste du waqf ancien, sur laquelle nous reviendrons ; l'absence de papyrus, elle, provient peut-être un peu de la possibilité ancienne de constituer des waqfs sans procédure écrite, mais surtout de ce qu'en Égypte, nous y reviendrons aussi, les anciens waqfs proviennent peu du plat pays, fournisseur de nos papyrus. Pratiquement donc pour nous la plus ancienne documentation se rencontre dans les ouvrages de *fiqh* élaborés du début au milieu du III^e^ siècle de l'hégire, sur la base des matériaux fournis par les fondateurs de la discipline au siècle précédent. On peut, sans exagérer la différence, y distinguer deux groupes : d'une part les recueils inspirés de Mālik, telle la *Mudawwana* de Saḥnūn (3), auquel on peut dans une certaine mesure joindre le *Kitāb al-*

(1) *Répertoire Chronol. d'épigr. arabe*, n^os^ 840, 1620, 2148, 2480, 2616, 2619, etc.

(2) M. J. David-Weill a bien voulu me dire qu'il en connaissait un, du milieu du III^e^ s., portant sur des livres, cas d'autant plus intéressant qu'à cette époque les Traités dont nous parlerons n'envisagent pas encore le cas des livres, plus tard si courant.

(3) XV, 99-110.

Umm de Shāfi'ī (1), qui traduisent une pratique hidjazienne archaïsante, et ne consacrent au waqf que quelques pages dans le corps d'exposés généraux de Droit ; d'autre part deux Traités autonomes plus amples consacrés au waqf par deux auteurs hanéfites qui, tout en faisant aussi leur place à des traditions antérieures, sont surtout normalement attentifs aux usages évolués de l'Iraq abbasside : l'un (2), Hilāl b. Yaḥyā, dit Hilāl al-Ra'y, de Baṣra, où il meurt en 247 h., auteur aussi d'un Traité perdu de *shurūṭ*, l'autre (3), Abu Bakr Aḥmad b. 'Amr al-Shaybānī, dit al-Khaṣṣāf, grand-cadi de Bagdad, où il meurt en 261, auteur aussi d'un *Adab al-Qāḍī* bien connu et d'un traité de *ḥiyal* (4). Malgré l'attachement du premier à quelques traditions baṣriennes et la plus riche expérience concrète du second, les deux Traités n'offrent entre eux aucune différence essentielle, et ils ont apparemment donné satisfaction aux générations ultérieures, puisque, tant que n'apparurent pas les transformations du bas Moyen Age, il ne semble pas en avoir été écrit d'autre, sinon une « Concordance », par le Bukhariote al-Nāṣiḥī, dans la première moitié du ve-xie siècle (5) ; et l'apparition même de nos deux Traités n'est pas fortuite : en raison des incertitudes de l'institution originelle, on ne pouvait en trouver de mention suffisante dans les recueils usuels de *ḥadīth* ou de *fiqh*, et les cadis qui, plus que les agents de l'administration, étaient journellement confrontés avec les problèmes nouveaux posés par l'évolution et le développement du waqf, devaient plus que tous autres ressentir le besoin de combler cette lacune.

Les ouvrages dont il vient d'être question, nous avons, bien entendu, à les lire pour ce qu'ils contiennent ; mais non moins, puisqu'il se trouve que nous connaissons mieux le waqf posté-

(1) III, 281-283, avec l'acte modèle fameux de fondation en waqf par l'auteur d'une maison à Médine ; cf. VI, 179-180.

(2) *Aḥkām al-waqf*, Hyderabad 1936.

(3) *Aḥkām al-awqāf*, Caire 1904.

(4) Éd. J. Schacht, Hanovre 1923.

(5) Brockelmann GAL I, 373 et Suppl. 637 ; dans Suppl. I, 292 est signalée une autre « Concordance », du viiie/xive s., par Maḥmūd b. Aḥmad de Qonya. Du xe/xvie date le Traité d'Ibr. b. Mūsā al-Ṭrābulsī qu'ont traduit B. Adda et E. D. Galiounghi, Alexandrie 1893.

rieur, pour ce qu'ils ne contiennent pas, je veux dire pour leur demander en quoi le waqf de leur temps est ou n'est pas déjà ce qu'il sera plus tard. Les deux groupes d'ouvrages ne nous apportent pas exactement les mêmes choses : chez Saḥnūn et autres archaïsants, nous relèverons certaines formes primitives du waqf hidjazien auxquelles l'expansion du mālikisme vers l'ouest a peut-être parfois en cette direction assuré une partielle survie ; dans Hilāl et surtout Khaṣṣāf nous trouvons l'image du waqf au moment où en Iraq et dans l'État abbasside en Orient il devient une institution importante et réglementée. Néanmoins, ces deux derniers auteurs, et plus explicitement, bien que plus formellement, Khaṣṣāf, se réfèrent eux aussi à des traditions, qui leur sont plus ou moins communes avec d'autres traditionnistes, juristes et chroniqueurs de leur siècle (1) et en gros proviennent du fond iraqo-hidjazien constitué par des hommes comme Wāqidī ; Khaṣṣāf, en préface à son Traité, en a fait un relevé systématique commode, tandis que Hilāl se borne à y faire allusion comme à des choses connues quand le besoin lui en apparaît. Certes le désir compréhensible qu'avaient les théoriciens du waqf de retrouver dans la pratique du Prophète et de ses Compagnons ou Successeurs les antécédents d'une institution développée autour d'eux ne peut nous suffire à considérer comme garantis les termes, ni le contenu, ni les *isnāds* d'aucune de ces traditions ; néanmoins nous ne pouvons non plus *a priori* leur dénier toute conservation de souvenir authentique. Ainsi que l'a souligné Heffening, invoquées pour étayer une doctrine du waqf, elles la soutiennent en réalité assez mal, non seulement parce que maigres et vagues, mais surtout parce que dans leur terminologie elles confondent des usages que précisément l'effort des juristes aura pour but de distinguer : quel que soit donc leur rapport avec la pratique historique des fondateurs de l'Islam, elles traduisent un état de fait et des conceptions en retard sur celui que décrivent les

(1) Outre les traditionnistes répertoriés dans l'article cité de Heffening, voir Ibn Sa'd III-1, 144, 173, 260 et IV-1, 120 ; Balādhurī, *Futūḥ* 33 ; Yaḥyā b. Adam, *Kharādj* 212 (trad. Ben Shemesh, nos 88-95 et ses notes de concordance p. 114), Abū 'Ubayd b. Sallām, *Amwāl* 17, etc. Je ne peux dire ce que donnerait le dépouillement d'un ouvrage comme l'*Aghānī*.

Traités mêmes où elles sont invoquées. Au moment où l'on commençait à recueillir les traditions, il y avait dans les Villes Saintes des biens réels connus, que possédaient, géraient, ou dont étaient bénéficiaires des hommes ou des familles également connus : ce doit être tantôt l'opinion commune les concernant, tantôt les prétentions des intéressés que les traditions traduisent, sans parler des cas de waqfs « si connus, nous dit Abū Yūsuf, qu'ils n'ont pas besoin de *ḥadīth* » (1). Ces traditions se répartissent d'ailleurs en trois sortes, qui ne méritent pas exactement le même traitement : il en est qui se réfèrent à des actes éminemment vagues du Prophète, dans lesquels on veut voir des antécédents du waqf, afin de lui en accorder, comme de droit, la paternité directe ; un second groupe se rapporte à une fondation, terminologiquement la première précise, faite par 'Umar, mais du vivant et selon la formule de Mahomet (2) ; enfin d'autres concernent des fondations faites dans la période consécutive à la mort du Prophète par un certain nombre des éminents personnages de l'Islam, ses épouses, les Califes Rāshidūn, etc.

Schacht a mis en relief certains caractères du waqf primitif, tel que le révèlent, sous l'appellation exclusive de ḥabus, les traditions recueillies surtout par Saḥnūn. Un premier est le rôle joué par les dons pour le *djihād (fī sabīl Allah)* : c'est-à-dire par le but pieux sous la forme la plus normale alors ; d'autres formes prendront plus d'importance à mesure que la guerre se réfugiera chez des frontaliers éloignés, mais il en restera toujours que la doctrine, plus tard hostile à l'admission au waqf des biens meubles périssables, sera obligée de faire une exception, alors surtout rétrospective, pour les armes et bêtes destinées aux combattants. A vrai dire dans la plupart des traditions les bénéficiaires éventuels de la fondation sont désignés globalement, pauvres, voyageurs, combattants dans la voie de Dieu, etc., et parfois même le but pieux est tout simplement impliqué sans spécification dans l'appellation générale de *ṣadaqa* ou *ḥabus*. Quant à l'idée infuse qu'une constitution de *ḥabus* ou

(1) Cité dans Khaṣṣāf p. 10.

(2) C'est là qu'intervient la phrase « *ḥabbasta aṣlahā wa taṣaddaqta bithamaratihā* (ou à l'impératif) (tu) *retiens* le fond et fais aumône du fruit ».

de *ṣadaqa* est œuvre pie aux yeux d'Allah et sera comptée au croyant dans l'au-delà, elle n'est en général pas exprimée, mais il peut être intéressant de signaler qu'elle l'est (à quelle date ?) avec un accent presque chrétien dans la fondation qui, tant chez Khaṣṣāf que dans le Corpus mis sous le nom de Zayd b. 'Alī, donc chez les Shī'ites, est attribuée à 'Alī (pour le préserver de l'Enfer, etc.) (1).

Un deuxième caractère ancien du ḥabus dégagé par Schacht, plus important peut-être, et qui peut avoir quelque relation avec le précédent, est l'admission de fondations temporaires, c'est-à-dire constituées au bénéfice d'un personnage ou d'un petit nombre de personnages déterminés, fondations donc limitées dans le temps à la vie des bénéficiaires et réversibles ensuite au propriétaire fondateur ou à ses héritiers dans les conditions d'une ordinaire propriété, aliénable, divisible, etc. C'est même à propos de ce ḥabus « suspensif » qu'intervient (j'ajouterai : comme pour la condition d'un bien mis sous la protection d'un sanctuaire), avec l'épithète de *mawqūf(a)* accolée à ḥabus ou à ṣadaqa, la racine dont, après évolution sémantique, sortira l'appellation classique du waqf. Même dans le cas où les bénéficiaires ne sont pas désignés de façon si limitative, l'expérience des ans a peu à peu posé le problème de la dévolution en cas d'extinction, et au temps de Mālik au Hidjaz on admet encore le retour aux héritiers du fondateur. La doctrine classique, on le sait, exigera l'aliénation définitive et par conséquent l'attribution du bien « aux pauvres » en général : la « suspension » devient alors immobilisation. Ce qu'on peut surtout dire, me semble-t-il, est que dans les premiers temps, en matière de biens fonciers durables, les fondateurs

(1) Khaṣṣāf 10 ; Zayd, éd. Griffini, 262-264.

(2) Schacht étudie aussi la répugnance d'Abū Ḥanīfa en particulier et, d'autre manière, de Mālik à admettre un waqf qui n'entraîne pas immédiat transfert, leur refus donc de laisser le fondateur, le temps de sa vie, gérant du bien constitué waqf. Les traditions invoquées par Khaṣṣāf, dans le milieu duquel le point de vue contraire avait définitivement triomphé, insistent à l'opposé sur la possibilité d'une telle gestion provisoire. Toutefois p. 16 il rapporte une discussion qui aurait eu lieu devant 'Umar b. 'Abd al-'Azīz sur la possibilité légale d'une constitution en faveur de bénéficiaires futurs d'existence par conséquent incertaine ; le Calife évite de raisonner et invoque les précédents.

ne se posaient pas la question des précisions à apporter pour un avenir plus ou moins lointain, et que pendant un certain temps des initiatives variées ont dû alors être prises en cas de besoin.

Il faut en effet distinguer le point de vue de la formation de la doctrine de celui de l'évolution des pratiques. L'effort de clarification des notions et des usages accompli par les juristes aura pour effet de spécialiser chaque terme dans une acception déterminée, quand antérieurement plusieurs s'employaient un peu indifféremment dans des cas variés. Un parallèle instructif peut être établi avec le *kharādj* et la *djizya*, qui ont été longtemps employés presque de manière interchangeable, et que les juristes ont ensuite spécialisés, celui-ci dans le sens de capitation, celui-là dans le sens d'impôt foncier : leur confusion première, nous le voyons aujourd'hui, ne signifiait pas qu'il n'existait pas des usages variés, correspondant à une capitation et à un impôt foncier, mais que le vocabulaire technique n'était pas fixé (1). De même les générosités pieuses des premiers musulmans rentrent toutes sous le vocable large de *ṣadaqa*, à tel point que c'est en vain qu'on chercherait les termes de ḥabus et de waqf dans un recueil spécialisé de traditions de la richesse du *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd b. Sallām ; à l'intérieur de cette idée générale et vague, des pratiques variées, mal codifiées, ont coexisté, et à certaines d'entre elles les docteurs ultérieurs reconnaîtront, à d'autres ils refuseront la qualité de waqf selon leur définition précisée. Le refus ne signifie pas forcément que la pratique visée soit inadmissible, mais parfois simplement qu'elle n'est pas qualifiable du nom de waqf ou ḥabus, qu'elle ressortit au legs, à la *ṣadaqa* ordinaire, au prêt, etc. Lorsque l'acte émane du Prophète ou d'un Calife, où passe la limite entre le privé et le public ? Le vague est entier dans le cas des fondations attribuées au Prophète. Elles devaient servir à l'entretien de ses lieutenants, de sa famille, et, par-delà, à tous ceux qui étaient dans la voie de Dieu. La discussion qui eut lieu après sa mort sur l'oasis de Fadak, citée comme waqf

(1) Dennett, *Conversion and the Poll-Tax*, 1951, et mon article *Djizya* sous presse pour l'Encycl. de l'Islam 2e éd.

par Khaṣṣāf, et revendiquée par les descendants de Mahomet et sa famille, mais considérée par la plupart des Califes, à partir de 'Umar, comme appartenant à la Communauté, donc à l'État naissant (responsable d'ailleurs d'entretenir la Famille du Prophète), témoigne des divergences d'interprétation auxquelles donnèrent lieu ensuite les initiatives du Prophète, et non que le terme ultérieur de waqf les recouvrait ou non.

Pour la pratique du waqf ancien, il peut être intéressant de relever un autre caractère des exemples de la Tradition. Du point de vue de la motivation, des conditions d'origine du waqf, instructive probablement est l'anecdote rapportée d'une fondation d'Abū Bakr. Il s'agit d'une habitation de ce dernier, qui fut en fait traitée comme waqf, bien que nul ne sût quelle avait été l'intention d'Abū Bakr à son sujet « parce que ses héritiers avaient éprouvé de la répugnance à en faire autre chose que ce qu'il en avait fait lui-même » (1). *A fortiori* pouvait-il en aller de même des fondations, rares, que l'on attribuait au Prophète lui-même (de même qu'on n'eût pas conçu que ses épouses se remariassent). Il est plus difficile de dire si un tel sentiment a pu authentiquement encourager ou consacrer des fondations des grands Compagnons, et de toute façon il ne jouait plus pour les fondations multipliées des générations postérieures ; mais il a pu aider à l'origine à acclimater une pratique dont l'exemple a ensuite été fécond.

Plus concrètement, on remarque qu'aucune des fondations attribuées à Mahomet et à ses Compagnons n'est faite au bénéfice d'un monument public. Il pouvait difficilement en aller beaucoup autrement, en un temps où il n'y avait guère de tels monuments. Pour la première fois, mais c'est encore un exemple unique, il est question, pour un Successeur, du don d'une fontaine à une mosquée : mais non pas des frais d'entretien de cette mosquée. Nous retrouverons, plus loin, cette question. Pour le moment, ce qui nous importe est, par contraste, de souligner l'insistance mise, dans les fondations de biens-fonds, sur la situation faite à la famille du fondateur. Dans plusieurs cas les parents (nécessiteux ?) du fondateur sont associés parmi les

(1) Khaṣṣāf p. 5.

bénéficiaires aux pauvres, etc., auxquels doit aller le surplus (conception musulmane de la richesse) ; dans d'autres cas la famille du fondateur est la seule bénéficiaire immédiate de la fondation, les « pauvres », etc. n'intervenant qu'ensuite ou n'étant pas nommés ; dans d'autres cas enfin la famille n'est pas la destinataire du waqf, mais elle en fournit les administrateurs, dont il est précisé qu'ils ont le droit de subvenir à ce titre à leurs besoins sur les revenus de la fondation (d'en « manger »). Il n'y a naturellement pas contradiction entre cette attention et le but pieux, subvenir aux besoins des siens étant une œuvre pie aux yeux d'Allah. Cela veut simplement dire que dans la motivation des anciennes fondations le souci de l'entretien de la famille était un souci primordial, et que le waqf « ahlī », pour parler le langage ultérieur, est presque le seul qui y paraisse envisagé.

Quoi qu'il en soit exactement, ce qui nous importe le plus est de comprendre sous quelles formes le waqf a bientôt triomphé, et pourquoi. Il nous est alors essentiel de chercher comment se produit l'évolution au temps de Hilāl et Khaṣṣāf. Ils connaissent, eux, à la fois le waqf « public » et le waqf de famille, bien que rien dans leur exposé n'indique qu'ils voient entre eux aucune différence de nature. Le bénéfice du waqf peut aller à un groupe d'individus, le plus souvent dans la descendance du fondateur. Le waqf peut aussi être d'intérêt public, concerner une construction (mosquée, khān, ḥammām, canal, cimetière, ribāṭ, etc.), dont en général les musulmans se serviront, mais cela sous deux formes qu'il importe de soigneusement distinguer : tantôt il nous est simplement dit que le fondateur les a fait faire ou les donne, sans que rien soit prévu pour couvrir les frais d'entretien autrement que sur les revenus ordinaires du bien fait waqf, et, à la différence des destinataires près, la fondation se présente donc comme celle d'une maison, d'un jardin, etc., dans le cas précédent ; tantôt au contraire la fondation consiste dans la constitution de revenus, par l'octroi d'un bien nouveau, au bénéfice d'une institution préexistante, ou combine les deux formes : en fait on a alors affaire à une sorte de personne morale destinataire, au moins par interposition, comme dans le cas, hors du monde de l'Islam, des dons des fidèles aux Églises.

Néanmoins, par comparaison avec ce que nous savons des siècles ultérieurs, cette sorte de waqf reste encore très limitée : l'entretien dont il est question est le pur entretien matériel, et, bien que des esclaves puissent être attachés au waqf, il n'est nulle part prévu que les revenus de celui-ci serviront à la rémunération d'un personnel attaché à l'institution, il n'y a donc pas l'amorce de cette constitution des « religieux » en classe de bénéficiaires de waqfs qui caractérisera les basses époques ; cette idée, entrevue, choquait Khaṣṣāf, lequel, p. 274, précise qu'on ne saurait constituer de waqf en faveur de groupes du genre de traditionnistes, lecteurs, etc., qui ne sont pas, comme tels, « pauvres » (1). De toute façon, la mention de waqfs « publics » de l'un ou de l'autre type reste dans nos auteurs beaucoup moins fréquente, et surtout la seconde, que les waqfs familiaux ; évidemment ces derniers donnaient lieu à d'innombrables contestations entre parties prenantes, dont les autres n'offraient pas l'équivalent ; malgré tout, le fait que, parmi les exemples de contestations étudiés par nos auteurs, il n'en figure aucun qui se rapporte à cette seconde catégorie, donne bien l'impression qu'elle reste secondaire. On sait d'ailleurs qu'Abū Ḥanīfa la refusait, à l'exception des mosquées, ce que, malgré son esprit théoricien, il n'eût pu faire si l'institution avait été enracinée, et l'on remarquera que dans les formules qui lui sont prêtées, c'est la première forme seule, et non la seconde, du waqf public qui est envisagée, comme si l'autre était encore négligeable.

L'impression est corroborée par l'idée que Ḥilāl et Khaṣṣāf nous donnent de l'importance économique des waqfs individuels : ils parlent presque toujours de la constitution d'une maison, d'une terre, au singulier, et, s'il est vrai qu'on peut constituer waqfs des *iqṭā'* (cf. *infra ;* il y en a de toutes tailles), qu'il y a parfois à loger des métayers, je n'ai cependant dans nos deux auteurs relevé qu'une mention formelle de waqf englobant un village entier. Quand des exemples de revenus sont donnés,

(1) A fortiori n'est-il pas question de l'utilisation des waqfs pour une politique « orthodoxe ». Khaṣṣāf 274 précise au contraire qu'il faut respecter comme valables les waqfs des adhérents d'une école confessionnelle quelconque (mu'tazilites, etc.) en faveur d'ayant droit de leur école.

ils oscillent entre 500 et 1.000 dirhams annuels ; si l'on se souvient que c'est au-dessous de 200 qu'en Iraq on est officiellement considéré comme pauvre (ayant droit à un secours), et qu'un journalier à Bagdad gagne 300 à 400 dirhams par an, on est amené à la conclusion que le waqf petit ou moyen est la règle, le gros une exception. Ce qui s'accorde mieux évidemment avec la nature du waqf de famille qu'avec celui du waqf de mosquée, de khān, etc., du genre des très grosses fondations que connaîtra la Moyen Age tardif. Ce sont de petites fondations de même genre (maison, jardin) qu'en général parlent les traditions invoquées dans la préface de Khaṣṣāf.

A l'époque de Hilāl et de Khaṣṣāf, le waqf était certainement déjà devenu, sous cette forme, une institution extrêmement répandue. Le simple fait de l'apparition, à peu de temps d'écart l'un de l'autre, de leurs deux Traités, avec la multiplicité des cas qui y sont discutés (même si certains ne sont que théoriques) serait autrement difficile à expliquer. Au surplus Khaṣṣāf, p. 134, précise bien qu'à côté des waqfs qui se constituent chaque jour, il y en a un nombre appréciable d'anciens, qui n'ont même pas laissé de traces dans les archives des cadis, et doivent être antérieurs à l'intervention systématique du corps cadial dans leur gestion. Cette intervention, nous savons qu'elle fut, en Égypte, le fait du cadi Tawba en 118/737 (1) ; à Baṣra, au temps d'al-Mahdī, dont d'autres mesures attestent les préoccupations fiscales, un inventaire général contrôlé des waqfs fut fait par un autre cadi (2) ; au temps de Khaṣṣāf, il est impliqué par son exposé que le cadi s'occupe non seulement de régler les contestations, mais déjà aussi d'assurer la bonne gestion des waqfs. A propos de Tawba on nous dit que le *dīwān* qu'il mit sur pied devint de son vivant même un service considérable, et on a la même impression pour Baṣra, sans que là sans doute il se soit agi d'une aussi stricte prise en main. Le fait que nous ayons la même impression pour deux régions de l'Empire musulman dont nous avons souligné par ailleurs les différences est significatif.

(1) Al-Kindī, *K. al-Wulāt wa'l-Quḍāt*, éd. Rh. Guest, 346 ; le même auteur, 383, parle d'un cadi du temps de Hārūn al-Rashīd qui faisait fouetter les gérants malhonnêtes de waqfs ; voir encore p. 395, 536, 571-573, 601.

(2) Wakī', *Akhbār al-Quḍāt*, éd Caire 1366/1947, II, 125.

Que peut-on cependant, selon nos auteurs, constituer en waqf ? Abstraction faite des armes et montures pour le *djihād*, exception expliquée ci-dessus, ils n'envisagent la constitution de biens meubles qu'au cas d'esclaves ou de bétail indissociables d'un bien-foncier à l'exploitation duquel ils sont nécessaires. Normalement il n'y a de fondation que de biens immobiliers, donc durables, et sur eux nous avons dans Khaṣṣāf une page remarquablement dense et claire (1), d'où il résulte que peuvent être concédés en waqfs toutes les sortes de biens immeubles, sous la seule réserve, qui va de soi, que le fondateur ait bien sur eux les droits d'un propriétaire ou assimilé. Le *waqf* peut donc à cette époque porter indifféremment, en Iraq, — cela est dit de manière explicite — sur des terres de dîme et des terres de *kharādj*, les droits éminents que l'État, selon certains, possède sur celles-ci ne l'empêchant pas d'en laisser les détenteurs les transmettre par don, vente, succession ; de même des *iqṭā's*, à condition qu'il s'agisse dans l'*iqṭā'* de la concession d'une terre en quasi-propriété (ce que l'on appellera plus tard *iqṭā' tamlīk*) et non de la concession, qu'on commence à effectuer, des droits de l'État sur les impôts de terres de *kharādj* ayant un propriétaire (ce qu'on appellera *iqṭā' istighlāl*) ; enfin même des boutiques, maisons, etc., sises sur des terres publiques, mais sur lesquelles l'État a en fait laissé aux occupants héréditairement des droits de disposition absolument libre, sous la réserve d'un loyer de reconnaissance (le *waqf* portant alors sur la construction sans le sol) ; et autres variantes. D'ordinaires locataires, des métayers, par contre, ne peuvent évidemment constituer *waqf* ni la terre, qui ne leur appartient pas, ni même le revenu auquel ils ont droit sur elle, leur titre personnel à en jouir n'étant pas irrévocable ; par contre la plupart des docteurs admettent, toujours selon Khaṣṣāf, qu'en cas de propriété en communauté l'un des associés constitue un *waqf* de sa part. D'autre part le *waqf* étant possible partout où il y a propriété, on ne s'étonnera pas qu'il en supporte les charges vis-à-vis de l'État, dîme ou *kharādj*, et il n'est pas question de cette renonciation de l'État aux impôts qui deviendra la règle pour les grandes fondations

(1) 34-35.

ultérieures au bénéfice des institutions pieuses (1) ; on discute seulement qui doit payer en cas de location du bien *waqf*. Enfin rien dans nos auteurs ne paraît impliquer qu'ils désapprouvent la constitution comme *waqfs* de biens-fonds ruraux : certes les *waqfs*, émanant en général de propriétaires citadins et destinés à des bénéficiaires également citadins, devaient consister souvent en biens-fonds urbains ou suburbains, mais pas du tout exclusivement : les cas fréquents envisagés de *kharādj*, d'établissement de métayers *muzāri'ūn*, choses essentiellement rurales, attestent au contraire l'utilisation pour les *waqfs* de la propriété agricole, en Iraq au moins.

Cela est important au regard d'un passage de Maqrīzī, dont on tiré argument pour discuter des origines du waqf. Maqrīzī en effet affirme que dans l'Égypte des premiers siècles de l'Islam (Fāṭimides compris, semble-t-il), il était interdit de constituer waqfs des biens-fonds ruraux (2), et C. Becker, qui pensait qu'une interdiction analogue pesait sur les donations aux églises dans la pratique byzantine, d'en conclure à une influence de celle-ci aux origines de celui-là (3). Naturellement il faut vérifier l'assertion du tardif Maqrīzī : je l'admets sous bénéfice d'inventaire parce que je remarque, par exemple, la nature encore tout à fait exceptionnelle des waqfs de cette nature (par opposition aux petits ḥabus, distinction terminologique caractéristique) dans la province rurale du Fayyum au temps des Ayyūbides, si bien qu'on peut tenir pour vraisemblable que c'est leur conquête qui a introduit en Égypte, en même temps que d'autres institutions, la forme orientale du waqf (4). Mais il faut limiter à l'Égypte ce que nous ne savons que pour l'Égypte ; là même la conception qu'a Becker de

(1) Qāḍī-Khān, *Fatāwī* éd. 1835 (lithographiée) IV 235.

(2) *Khiṭaṭ* II, 295.

(3) Dans *Der Islam*, I, 97 et II, 404. La note de Becker consiste à attirer l'attention sur le passage de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (éd. Evetts III-18) où est signalée l'acquisition de biens urbains par l'Église St-Marc d'Alexandrie vers l'an 40/680. Il s'agit là d'acquisition en pleine propriété, me semble-t-il. Il n'y a naturellement pas à cette date d'influence possible d'un Droit musulman, mais je ne vois pas non plus que ce texte porte vraiment sur les origines possibles du genre de fondation que le Droit musulman appellera *waqf*.

(4) Cl. Cahen, *Les Impôts du Fayyūm ayyūbide*, dans *Arabica* 1956, 24-25.

l'usage byzantin est excessive (1) et en tous cas dès lors qu'il est attesté que hors d'Égypte l'affirmation de Maqrīzī ne vaut pas, son argumentation perd de sa portée. Ajoutons que, aux origines de l'Empire musulman, l'interdiction mentionnée par Maqrīzī allait de soi hors de toute influence byzantine : il ne peut y avoir de waqf musulman que de propriété musulmane, ce que par définition, au temps de la conquête, la terre de *kharādj* n'est pas ; l'éventualité ne peut se présenter qu'à partir du moment où il y a eu conversion des propriétaires ruraux, et que le waqf sur terre de *kharādj* soit apparu d'abord en Iraq serait donc à cet égard assez naturel ; par contre le droit mālikite a pu déduire de l'absence originelle de tels waqfs une interdiction définitive, que l'on trouve exprimée en effet par ses auteurs tardifs (2).

Nous constatons donc, semble-t-il, la rapide diffusion, appliquée à des propriétés immobilières de tous genres, du waqf sous sa forme surtout familiale. Il s'ensuit que les raisonnements qui ont été faits pour rapprocher le waqf des fondations faites en pays chrétien, zoroastrien, voire yéménite en faveur des établissements religieux sont ou totalement faux ou en tous cas applicables seulement à un aspect de l'institution qui ne devient que tardivement considérable. Connu est par exemple le rapprochement qui a été fait du waqf avec les *piae causae* de la législation justinienne : si le Moyen Age européen, dans ses libéralités pieuses, s'oriente vers la pure donation aux églises, le haut droit byzantin connaît aussi sous ce nom des fondations dont la gestion est bien remise en général à l'autorité ecclésiastique, mais dont la propriété appartient à la collectivité bénéficiaire (les malades, pour un hôpital, etc.) (3) ; en remplaçant l'autorité ecclésiastique, dans l'Islam qui n'en a pas, par des administrateurs agréés du cadi, on a bien en effet là l'équivalent de ce que sera le waqf en faveur de tel hôpital, etc. Mais quelles étaient sous la domination musulmane les formes

(1) L. C. West et A. Ch. Johnson, *Byzantine Egypt*, p. 65-66 ; Justinien, novelle 65.

(2) Santillana II, 423 (le rapprochement avec les terres domaniales ottomanes sur lesquelles le waqf est également interdit, n'est pas tout à fait pertinent).

(3) Saleilles, *Les Piae Causae*, dans Mélanges Gérardin 1907, surtout p. 528 sq.

de libéralités usitées dans les communautés chrétiennes ? Les livres de droit canon oriental ne paraissent envisager pour les églises que le don. Khaṣṣāf s'occupe de son côté aussi brièvement de ce qu'il appelle le waqf des *dhimmīs :* il autorise les dons aux églises, mais non les waqfs en leur faveur ; par contre il considère comme valables les waqfs des dhimmīs pour leurs pauvres comme ceux des musulmans pour les leurs, mais sans entrer dans la question de leur administration (1). Quoi qu'il en soit de ce point, sur lequel nous ne pouvons insister ici, on ne peut tirer de ce rapprochement les conclusions avancées par certains : bien entendu, à mesure de leur conversion à l'Islam, les autochtones ont pu être tentés de faire bénéficier leur nouvelle religion de générosités qu'ils concevaient quelque peu à l'image de celles qu'ils avaient connues ou pratiquées dans l'ancienne ; ils ont pu utiliser, en l'infléchissant en ce sens, l'institution naissante du waqf ; mais voir dans leur exemple l'origine du waqf serait ignorer l'existence du waqf ancien en Arabie hors toute influence, et méconnaître que le waqf ancien est beaucoup moins le waqf public que le waqf privé.

Je ne veux bien entendu pas dire que l'Islam ancien n'ait pas eu ses fondations publiques, et qu'elles soient étrangères au développement du waqf, mais avec les réserves et dans les conditions suivantes. D'une part, lorsque des traditions, en général trop tardives pour être sûres, font état de fondations de 'Uthmān, Mu'āwiya, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, etc. (2), ou plus généralement lorsqu'il est question des constructions d'intérêt public, il faut prendre garde qu'elles n'impliquent nullement de façon nécessaire la constitution de waqfs, quelque interprétation que des auteurs tardifs aient pu en donner. Les mosquées et autres constructions d'intérêt public étaient entretenues aux frais de l'État, étaient, dans le plein sens du mot, des monuments publics, et même lorsqu'on nous parle, par exemple, d'établissements inaugurés en faveur de pauvres pèlerins par le second 'Umar, il paraît s'agir d'un paragraphe fixe au budget, si l'on

(1) 335 sq.

(2) Ṭabarī, *Annales* II, 1364 ; cf. Muqaddasī, BGA III, 171, et A. v. Kremer, *Geschichte der Herrschenden Ideen*, 394, d'après Ibn 'Asākir.

me permet l'expression, et nullement d'une fondation autonome constituée par ce Calife sur des biens définis et personnels ; on ne nous indique d'ailleurs justement pas quels revenus leur sont affectés, ce qui, dans le second cas, aurait été normal.

Cela dit, on peut toutefois admettre que progressivement des fondations privées de ce genre ont vu le jour, mais probablement à un rythme assez inégal selon les régions de l'Islam. On sait l'anecdote, que nous ne connaissons que par des sources assez basses, selon laquelle Abū Yūsuf, d'abord fidèle à l'enseignement de son maître Abū Ḥanīfa, interdisant la constitution de waqfs portant sur d'autres monuments que des mosquées, se serait converti à l'opinion contraire, après avoir vu toutes les fondations attribuées aux Compagnons, etc., dans les Villes Saintes. L'anecdote est probablement controuvée, en tous cas inutile, en ce qui concerne Abū Yūsuf, mais elle met peut-être l'accent sur un point juste, qui est l'abondance des fondations spécialement liées au Pèlerinage, et leur relative absence en dehors des Villes Saintes ou des routes y conduisant ; il faudrait seulement y ajouter les frontières de *djihād*, sur lesquelles l'éloignement de la guerre et l'étatisation de l'armée enlevaient pratiquement tout intérêt, voire presque toute possibilité, aux anciennes libéralités en armes et bêtes. Il ne s'ensuit pas que dans l'ensemble du territoire musulman cette forme nouvelle de waqf ait pris un développement aussi grand ni aussi hâtif, et là nous en revenons à nos impressions antérieures.

Si nous partons de cette opinion que le waqf est né en milieu arabe et s'est développé surtout sous sa forme familiale, le problème sociologique qui se pose est de comprendre ce qu'il représente dans la vie privée des premières générations de l'Islam. Nous savons très bien qu'aux temps ultérieurs mieux connus et jusqu'à nos jours l'institution a en fait été souvent utilisée pour tourner dans la mesure du possible les dispositions de la loi successorale musulmane en faveur des filles. Que cette préoccupation existait déjà résulte du fait que, dans Hilāl et Khaṣṣāf, la grande majorité des fondations envisagées excluent de leur bénéfice, sinon les filles elles-mêmes du fondateur, du moins leur postérité, le réservant à la postérité des fils ; il y a

même dans l'Introduction de Khaṣṣāf (1) une tradition qui se fait l'écho d'une discussion survenue au temps de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, entre certains, qui prétendaient exclure des waqfs les filles elles-mêmes, et le Calife, grandement indigné : vraie ou fausse, elle exprime une mentalité. Il faudrait pour en mieux juger connaître plus que nous ne faisons comment évoluait la famille aux débuts de l'Islam et la signification des initiatives de son Prophète à cet égard ; il ne semble en tous cas pas y avoir de doute que le waqf ait en fait été utilisé tout de suite dans le sens d'un renforcement de la famille patriarcale, au-delà ou à l'encontre des prescriptions de la Loi coranique.

Cependant, à mesure que les Arabes se mêlaient aux autochtones des pays conquis, d'autres facteurs pouvaient entrer en jeu. La lecture de Khaṣṣāf en suggère un, qui ne semble pas avoir été indiqué encore. Parmi les bénéficiaires assez couramment cités des waqfs se trouvent les *mawālī* du fondateur (2). Dans ce cas le waqf apparaît comme un moyen de subvenir à leurs besoins en les soudant en un corps autour de la famille du fondateur arabe, ce qu'eût mal pu faire l'ordinaire pratique des successions légales ; et là encore il serait normal que ce besoin se fût particulièrement fait sentir en Iraq, dans le jeu politique décisif de la formation des clientèles. Les esclaves, par contre, sont bien entendu exclus, puisqu'il ne s'agirait pas d'une véritable aliénation.

Enfin il est inutile de redire, cette fois après tant d'autres, que le waqf a pu être utilisé comme une garantie contre les confiscations et, plus anciennement et usuellement, contre la misère, pour les descendants du fondateur, par la prohibition des partages et aliénations. Il ne paraît pas douteux que ce sentiment, on l'a vu plus haut, existe dès les premiers temps, et l'on sait plus largement combien leurs propres souvenirs sensibilisaient à ce besoin le Prophète lui-même et ses premiers adeptes. Tout cela est bien connu, mais ce que l'on voit moins bien est d'où les premiers Arabes musulmans ont tiré cette idée

(1) 10 ; cf. Saḥnūn, *Mudawwana* XV, 105-106.

(2) Surtout Hilāl 188 sq. et Khaṣṣāf 115 sq. ; il est même question de *mawālī de mawālī*.

de la fondation en indivision. Shāfi'ī (1) a évidemment raison, *stricto sensu*, de dire qu'avant l'Islam il n'y avait pas de waqf ; le Hidjaz antéislamique ne connaissait-il cependant aucune pratique capable d'orienter en ce sens leur imagination ? Si le waqf s'oppose à la propriété tribale, en ce sens que les destinataires constituent en général un groupe moins large et dont le critérium de sélection est extérieur à la tribu, il en dérive peut-être tout de même par la conception d'une quasi-propriété collective. Les *ḥimās* et *ḥarams* des lieux sacrés, gardés souvent par quelques grandes familles qui parfois y avaient fait faire des aménagements, n'étaient pas des biens-fonds à exploiter au bénéfice de ces établissements ni *a fortiori* de familles, mais pouvaient préparer les esprits à la dissociation de la propriété et de l'usufruit, du fonds et du revenu (2). Inutile de dire que, plus encore que ce qui précède, ces quelques mots ne sont que de vagues suggestions d'enquêtes (3).

Si donc dans ses formes tardives le waqf musulman a pu converger partiellement avec les fondations pieuses d'autres communautés religieuses, dans son origine et ses manifestations anciennes les plus importantes il est quelque chose de *sui generis*, propre au monde musulman, qui touche moins aux institutions religieuses isolées qu'à l'ensemble de l'organisation sociale, et dont l'explication doit être par conséquent cherchée dans les données spécifiques de la société musulmane, son passé arabe et ses conditions de vie au cours de ses premières générations. Conclusion bien maigre, provisoirement, et qui n'apporte pas cette explication désirée. Je serai simplement satisfait si j'ai pu signaler quelques documents, quelques idées, quelques erreurs, et, plus élémentairement encore, rendre sensibles quelques lecteurs à un besoin que j'ai éprouvé, si je n'ai pu l'apaiser.

Claude CAHEN
(Paris).

(1) III, 281.

(2) Au Ḥidjāz le waqf primitif est souvent appelé *ṣadaqa muḥarrama*.

(3) On notera encore dans Khaṣṣāf, qui s'occupe de la mise en valeur des waqfs, la quasi-absence des précautions (telles que la limitation de durée des baux de louage) qui seront prises plus tard contre les appropriations abusives : sans doute la question se posait-elle encore peu.

FĀRĀBĪ'S POLITICAL PHILOSOPHY AND SHĪ'ISM *

I

Abū Naṣr al-Fārābī is legitimately regarded as the founder of the tradition of political philosophy in Islam, if by political philosophy is understood the philosophic concern about political life and its relevance to human happiness and perfection. He claims this honor for being the first Muslim thinker to introduce classical political philosophy into Islamic thought on the assumption that practical philosophy, being a necessary dimension of philosophy in general, has a lot to say to a community ruled by the revealed law. Prior to Fārābī, the true classical political philosophy had either been misunderstood, neglected, or attacked.

This was no accident: the theocratic regime of the Prophet, the first politico-religious leader of the community, guaranteed happiness in this life and the next. His utterances and practices became the fundamental sources of the religious law of Islam, a law perfect, immutable, and valid for all times and places. Under such conditions, speculation about the best regime is unnecessary and at best superfluous. The *Sharī'a* guarantees the ideal regime, it is its constitution and its way of life.

II

With the death of the Prophet, the question of his legitimate heir in the leadership of the politico-religious community split the Muslims into two permanent groups, thus creating an issue

* Originally read as a paper before the American Oriental Society, March 31, 1960. Revised and enlarged while the author was doing research under a grant from the Rockefeller Foundation.

that continued to motivate important politico-religious movements (1). The political schism in Islam generated a score of ideas and theories about the nature, function, and scope of authority and government, propagated partly on conviction but primarily as rationalizations and arguments in defense of, or opposition to, the political realities of the moment. In Mannheim's terminology, the "ideology" of the Sunnites, to whom the historic Caliphate belonged, was opposed by the "utopia" of the Shī'ites who failed to assume the leadership of the Muslim theocracy which they constantly contested (2).

The controversy over succession undoubtedly marks the beginning of Muslim political theory. The "Imāmate" had become the primary and most important theme of serious political discussion (3). At first, both sides speculated in terms of the law or in terms of existing institutions. But the elementary character of early Muslim political thought soon gave way to a more sophisticated type of speculation under the impact of the classical sciences and other cultural and religious currents. Militant partisans availed themselves of the "rational weapons" to defend and justify their beliefs and practices, and to support their claims to political office. A brief discussion of the conceptual differences between the "theocratic" rule of the Caliph in Sunnism and of the "legitimate" *Imām* in Shī'ism, may provide the theoretical setting within which we may discover the origin of Fārābī's attitude and determine the importance of his teachings.

Both, the Sunnites and the Shī'ites, agree that the Imāmate (authority) is necessary for the maintenance of justice and the preservation of society. To the former, however, this type of authority is made necessary by the *shar'*, whereas the latter assert its necessity, *wujūb*, by reason (4). This doctrinal

(1) Shahrastānī, *al-Milal wan-Niḥal* (Cairo, 1317 A. H.), I, 16.

(2) With the exception of the Fāṭimid regime which lasted from 909-1171 A. D. but which did not assume the leadership of the whole Muslim polity.

(3) Even at the present time, Muslim political speculation, apologetic or reformist, orthodox or Shī'ite, has not been able to break away from the Imāmate.

(4) The Shī'ites say that it is incumbent on God, a notion borrowed from the Mu'tazilites' theory that righteousness and justice are incumbent on God. Being indispensable for the maintenance of justice and order, the Imāmate is necessary by reason.

difference had its ramifications in the entire political theory of Islam. The early political question of who was the rightful successor to the Prophet, unfolded itself into serious political conflicts which were later reinforced by doctrinal divergences of a religious and philosophical nature alien to Islam as such. What the true function of the *Imām* is, how he should be brought to office, and what his relationships with his subjects ought to be, these and similar questions, were discussed in terms that were of far-reaching consequence to Islam, but which also threw ample light on the nature of government, the rule of the law, as well as the ultimate destiny of man.

According to Sunnī political theory, the Caliph (1) is preeminently a political functionary. As successor to the Prophet, and as leader of the politico-religious community, the Caliph oversees the execution of its laws, the defense of its frontiers and the administration of its daily affairs. In a theocratic (or nomocratic) regime, he is "le représentant du pouvoir judiciaire, administratif et militaire de l'État." (2). As a guardian of the divine law, he is in no sense an authority in doctrine, what Goldziher calls "autorité enseignante." Theoretically, he is to be elected by the community on the strength of his own personal qualifications (3).

"Unlike the Sunnī Caliph, a temporal leader deprived of all authority in the matter of dogma, guardian merely of the *Sharī'a* and civil defender of Islam", the Shī'ite *Imām* is the leader and teacher of Islam by "right of personal qualities given to him by God; he is the heir of the Prophet's Ministry. He rules and teaches in the name of God... The *Imām* possesses... supernatural qualities, raising him above ordinary men and this not in consequence of a dignity accorded to him, but by virtue of his birth and rather a consequence of his substance." (4). According to certain Shī'ites, the divine light was invested in 'Alī, the Prophet's cousin and son-in-law,

(1) The term *Imām* is henceforth used to designate the Shī'ite religious leader.

(2) I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, trans. Félix Arin (Paris, 1920), p. 172.

(3) Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* (Cairo, 1909), p. 4.

(4) Goldziher, *Le Dogme*, p. 172.

since creation, which passes from one *Imām* to another through time. Consequently, the *Imām* is impeccable and immune from sin. He not only knows the religious sciences accessible to all Muslims, but, as an exponent of divine truth, he also has a secret science. By virtue of this science or light, the *Imām* becomes the source of all knowledge. He is above the level of the rest of mankind, he guides the faithful with infallible wisdom, and his authority and decisions are absolute and final. Shī'ism endows the *Imām* with spiritual and political powers which are lacking in his Sunnī counterpart. While the Sunnī Caliph is democratically elected, and rules under the law, the *Imām* is above the law — he can change it at will. This super-human character of the *Imām* is universally recognized by all Shī'ite sects.

The methods of appointing a successor to the Prophet reflect the theoretical differences of Sunnī and Shī'ite political theory. No matter how much Sunnī political theory deviated from an ideal system of election, it nonetheless paid lip service to the judgment of the community through the principle of *bai'a* (fealty). Election cannot be dispensed with, even if there is only a single qualified candidate. *Ijmā'*, the consensus of the community, remains the core of Sunni political theory (1).

According to the Shī'ites, the law regulating the appointment of the *Imām* is one of the most important dogmas of the faith and thus it cannot be left to the pressure of circumstances and the whims of the community. It is necessary that the *Imām* be specified — *manṣūṣ* — and the specification or designation must be made by one who knows that the *Imām* has immunity from sin. "That is, the *Imām* must be appointed by Allah, not by the people." (2). The familiar cliché "vox populi vox dei", a principle recognized by Sunnī *ijmā'*, is an absurdity as

(1) Shahrastānī, *milal*, I, 143-144. *Ijmā'* is the basis on which Sunnī theories of the caliphate are established. The caliphate is the subject of Islamic *fiqh* which incorporates all political theory. The author is preparing a study of « Democratic and non-Democratic Patterns in Muslim Thought », where these points will be amply dealt with.

(2) Ḥillī, *al-Bābu 'l-Ḥādī 'Ashar: a Treatise on the Principles of Shī'ite Theology*, trans. Wm. M. Miller (London, 1928), p. 68.

far as the Shī'ites are concerned. At best it represents an encroachment on the divine light, which is the true source of knowledge. It is in this spirit that a modern Shī'ite condemns the "pseudo-democratic form of government [of the early caliphs] based on the consciousness of the general tendency of the people" (1).

Historically, of course, it is the *ijmā'* of the believers that put the Sunnīs in power. That is why it does not coincide with the principle of truth and justice, as the Shī'ites claim. On the contrary, it has sanctioned "injustice" and "usurpation". *Ijmā'* is neither sufficient nor proper to guard the law. It is unable to meet most situations. "On the supposition of the non-existence of one immune to sin, there is in *ijmā'* no convincing proof. Hence, *ijmā'* is unprofitable because of the possibility of error in every individual of them, and so in all of them." (2). In other words, it is possible for the agreement of the community to result in error. Ḥillī further criticizes the Sunnites on the ground that an elected *Imām* cannot be displaced in favor of a worthier candidate. The Shī'ite plea for the absolute rule of one man, endowed with all knowledge and all wisdom, is based on the principle of the "insufficiency of human intelligence". It is, therefore, necessary for men to resort to the decision of an infallible *Imām*, the only source of true knowledge.

Both Sunnism and Shī'ism are political movements in origin and character. Theories came later. Just as Sunnī political theory borrowed from all sources to justify the Caliphate, so Shī'ism found support in Greek science and philosophy, especially Platonic political philosophy, in neo-Platonism and in gnosticism. Shī'ite extremism also betrays Christian, Judaic, Manichean and other influences (3).

Our purpose in this paper is to determine to what extent Fārābī's political philosophy has been conditioned, if not determined, by the Sunnī-Shī'ite controversy. As the exponent

(1) A. F. Badshah Husain, *Husain in the Philosophy of History* (Lucknow, 1905), quoted by Goldziher, *Le Dogme*, 285.

(2) Ḥillī, *al-Bābu 'l-Hādī 'Ashar*, 66.

(3) Ghazālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya*, ed. I. Goldziher (Leiden, 1916), pp. 8-9.

of, and commentator on, Plato's political philosophy par excellence, to what extent was Fārābī's interest determined by the type of Islamic problems mentioned above? Could it be that such problems may have opened his eyes to that type of political philosophy characteristic of cataclysmic ages? What was Fārābī's basic intention and to what extent does his political teaching represent a rationalization of the Shī'ite movement?

III

First impressions lead to the conclusion that Fārābī's political doctrine is eminently a theoretical justification of political Shī'ism (1). He himself was a Shī'ite, and naturally he would have interested himself in the political affairs of his own sect. As a result of Orthodox reaction, he had to flee Baghdad and seek refuge at the court of Saif al-Dawlah, a Shī'ite prince, at Aleppo and Damascus. The Abbasid Caliphs of that period were regarded as scions of orthodoxy, and it is no wonder that there was no place in Baghdad for intellectuals who showed any deviation from Orthodoxy. Non-Arab by origin (2), Fārābī's sympathies may have gone to the anti-Arab, anti-Islamic subversion of that most turbulent age. There is strong evidence that behind the schismatic movements of the 10th century lay a Persian nationalist resentment and a Judeo-Christian conspiracy to undermine the regime of the Sunnī and haughty Arab (3).

Furthermore, an analysis of his political writings reveals that Fārābī refers to the *Imām* solely as the first chief — *ra'īs*

(1) Ibn Taimiyya, *K. ma'ārij al-wuṣūl ilā ma'rifat anna uṣūl al-dīn wa furū'ahū qad bayyanahā 'l-rasūl* (Cairo, 1323 A. H.), p. 2 ; H. A. R. Gibb, *An Interpretation of Islamic History* (Lahore, 1957), p. 27, where he refers to Fārābī as an adherent or sympathizer of the Fāṭimid movement. Hanna Fakhoury and Khalid Jurr, *History of Arabic Philosophy* (Beirut, 1957), II, 106.

(2) Fārābī was born at Fārāb, a Turkish town in Turkestan. His father is said to have been a general of Persian descent. Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-Anbā'...*, ed. A. Müller (Königsberg i. Pr., 1894), II, 134.

(3) Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism* (Cambridge, 1940), p. 3, where he discusses the social factors underlying the Ismā'īlī movement. Fārābī also studied at Ḥarrān, « an obstinatly pagan Greek colony planted in the middle of a Christian area ».

awwal — of the political and religious community, identifying him with the philosopher-king of Plato's *Republic*, and endowing him with absolute powers of government and legislation. Fārābī's discussion of the regime and powers of the first chief, although basically borrowed from Plato's political philosophy, could have easily been used by Shī'ite partisans to justify the regime of the divine *Imām*. At the same time, Fārābī is completely silent about the Caliph, the head of the Sunnī polity, and *ijmā'*, the method of his election or selection. Although he is not very explicit about his method of appointing the first chief, Fārābī leaves no doubt that his selection by the community is much less desirable than his designation by some special dispensation.

Turning from the political to the philosophical domain, we are also led to observe certain parallelisms between Fārābī's (philosophic) teachings and Shī'ite (doctrinal) tenets. In their determination to justify the *Imām's* divine connection, the Shī'ites found in the neo-Platonic theory of emanation and the notion of "universal intellect" powerful "rational" support (1). In the Shī'ite philosophic interpretation of the Imāmate, the *Imāms* assumed the position of the neo-Platonic "spiritual intermediary". Consequently, the neo-Platonic character of Fārābī's works (2), leads us to believe that they are nothing short of a metaphysical argument in favor of the Shī'ite theory of divine light.

Methodologically, the principle of *ta'wīl* (allegoric interpretation of the Scriptures) occupies the central position in Shī'ism, especially in the teachings of the Bāṭiniyya. This principle, being the corollary of the doctrine of the esoteric wisdom of the *Imāms*, led these extreme Shī'ites to assert the relative truth of all religion, and dismiss its texts as symbols for the use of the masses, reserving for the initiate a philosophic and abstract doctrine, the science of *bāṭin*, concealed in the

(1) Muḥammad 'Alī Abū-Rayyān, « The Theory of the Imāmate between the Bāṭiniyya and al-Suhrawardī » *al-Thaqāfa*, no. 705 (June 30, 1952), pp. 20-21.

(2) Especially *Madīna Fāḍila* and *Siyāsāt Madaniyya* where be uses the neo-Platonic system in order to prove that prophecy is not the reserve of any particular person — the Prophet included.

verses of the Qur'ān (1). It was during Fārābī's lifetime that certain Shī'ite groups (the Carmathians) pushed forward with certain political claims "endowed with the attraction of mystery and of scientific novelty, by exploiting the Platonic ideas current since the translation of the Greek philosophers".

The principle of *ta'wīl* occupies a prominent place in the philosophic systems of the Muslim *falāsifa*, especially Fārābī's. But although the *falāsifa* used the same method as the Shī'ites, their motivations were not identical. However, there are strong grounds for seeing in Fārābī's political works a veiled attempt to support the heterodox Shī'ite movement against the onslaught of Sunnī orthodoxy.

IV

Fārābī's position can be measured only in terms of his ultimate intention to which we fortunately have clues. At the end of the introduction to the "Two Philosophies", Fārābī makes the following pronouncement: "Philosophy has come down to us from the Greeks, from Plato and Aristotle, both of whom have given us not merely the results of their meditations (philosophy) but also the processes which led to them and the way to revive philosophy whenever it has become deficient, or has fallen out of existence." (2).

This philosophy or science *('ilm)*, which is the most excellent of all sciences, proves to be the pre-requisite for the ultimate perfection and happiness of man (3). This science, it is said, had its origin among the Chaldeans, the inhabitants of early Mesopotamia, whence it passed to Egypt, and from Egypt to the Greeks; from the Greeks it passed to the Syrians and then to the Arabs. The Greeks called it wisdom par excellence, or the "greater wisdom", they called its possession science and its

(1) 'Abd-al-Qāhir al-Baghdādī, *Moslem Schisms and Sects*, trans. A. S. Halkin (Tel-Aviv, 1935), II, 131-135.

(2) *K. taḥṣīl al-sa'āda* (Hyderabad, 1346 A. H.), p. 47 ; translation by R. Walzer, « The Rise of Islamic Philosophy », *Oriens*, II (1950), 15.

(3) *Taḥṣīl* 47.

habitus (malaka) "philosophy", which means the preference and love of wisdom (1).

The implications of these statements, coupled with our knowledge of the political and intellectual climate of the age, lead us to infer that Fārābī considered philosophy to have become defective and almost extinct, and that his intention is the revival of philosophy — the restoration of wisdom to its land of origin. This wisdom consists of all the virtues, intellectual and ethical; it is the mother science of all sciences, the wisdom of wisdoms and the art of arts. It is the necessary and sufficient condition for the attainment of happiness.

This praise of philosophy leads us to believe that Fārābī must have considered philosophical knowledge to be the highest type of knowledge, including even the religious knowledge of his time. In his summary of Plato's philosophy, he asserts, in Plato's name, that religious speculation and religious syllogistic art *(fiqh)* are incapable of giving a sufficient knowledge of the science of beings or of the way of life, both necessary for human happiness. The theoretical art that can give this science is philosophy, and the practical art that provides the way of life is the royal art — *al-miḥna al-malakiyya* (2).

Fārābī identifies the philosopher with the king or political ruler, describing the former as one who has acquired the speculative sciences and who has the power to use them, as far as possible, in other things (3). Theoretical knowledge alone —in the mind of the philosopher—is imperfect wisdom. Perfect wisdom is the realization of human virtues. Therefore, the function of the philosopher, who is also the first chief, is to actualize in nations and cities the theoretical and practical virtues necessary for their happiness. The methods used in the actualization of these virtues correspond to the different classes of men, i.e., demonstration for men of intellect, persuasion and imaginative representation, either voluntarily or by

(1) *Ibid.* p. 38.

(2) Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn...*, edited with Latin translation by F. Rosenthal and R. Walzer, Plato Arabus, II, *Alfarabius de Platonis Philosophia* (London 1943), p. 6.

(3) *Taḥṣīl* 39.

compulsion, for the rest of mankind. The restoration of philosophy means the rule of philosophy.

But the restoration of philosophy or its introduction into an Islamic society raises two crucial questions: first, how can philosophy survive in a completely alien environment—this presented the problem of the reconciliation of philosophy and religion, the former being a pagan teaching, a heresy *(bid'a)* and a dangerous importation into a traditionally-established society. Second, how can philosophy be understood by the masses who are not philosophically-minded by nature and training? The answer to these two important questions was bound to be formulated in identical terms. For philosophy to communicate its salutary teaching to the members of the Muslim community, it had to obtain some sort of recognition. In order to exist at all, philosophy had to accommodate itself to the fundamental requirements of religion or justify itself before the *Sharī'a*—it had to Islamize itself without any jeopardy of the truth as it sees it (1). Thus, the *falāsifa* intended from the beginning to integrate in their systems certain important problems posed by Islam. The notions of prophecy, revelation, the conditions of the future life and other eschatalogical problems, have their place in the works of Fārābī, Avicenna, and Averroes (2).

As one who tried to assign to philosophy such a dominating position in the Islamic world, Fārābī was the first to face this problem and provide a solution for it without any hostility to Islam (3). His starting point was Plato's political philosophy

(1) Solomon Pines, « Some Problems of Islamic Philosophy », *Islamic Culture*, XI (1937), 67 ; Paul Kraus, in *Revue des Études Islamiques*, IX (1935), A 220-A 223. Ibn Abi Usaibi'a II, 139, lists for Fārābī « a collection of sayings by the Prophet in which he (Fārābī) points to the art of logic ». The inference is not far to seek. The study of logic, and therefore philosophy, is not only allowed but recommended by the *Sharī'a*. Fārābī was accused of impiety by orthodox Muslims, and so he had to justify his study of philosophy by the sayings of the Prophet himself.

(2) Louis Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane* (Paris, 1948), pp. 318-324 ; I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* (Berlin, 1916) : « This being the case, it is easy to understand how those who cared to maintain a good reputation, had to disguise their philosophical studies with one of the reputable sciences. »

(3) Unlike al-Kindī, who asserted the supremacy of divine revelation over

which enabled him to substitute the Prophet or the *Imām* for the philosopher-king of Plato's *Republic*, and the *Sharī'a* for the *Laws* (1). Accepting the crucial position of politics in the Platonic system, Fārābī sought to restore philosophy in the Islamic world along similar lines. Religion, as we shall see, is reduced, in the final analysis, to a position surbordinate to that of philosophy and even to that of politics.

We have already hinted that Fārābī's intention was not only to introduce philosophy into Islamic society, but also to protect it from persecution on one hand, and vulgarization on the other. For philosophy to communicate demonstrable knowledge to the masses, it has to "represent intelligibles by their equivalents amongst the objects of sense." The approach is again Platonic. In his treatise on the *Agreement between Plato and Aristotle* (2), Fārābī talks about Plato's style of writing or art of writing. Plato uses symbols, myths, and allegories in order to convey his teachings instead of stating them explicitly and directly. His purpose, according to Fārābī, is to preserve science or philosophy for those who deserve it, those who take the pains to comprehend it by study and research (3). Fārābī refers to a letter addressed by Plato to Aristotle in which the latter is blamed for writing in treatise form (instead of dialogue), thus popularizing philosophy. In reply, Aristotle assured Plato that though he (Aristotle) wrote less obscurely, he still presented his teaching in a manner that would not lead to its vulgarization among the masses (4).

This principle of obscurity in philosophical matters seems to have been recommended by all Muslim philosophers, as a means for reserving philosophy for the élite, and for protecting it from persecution at the hands of Princes and Orthodox theologians. Regarded by an orthodox society as an innovation

philosophy, and to whom « revelation unlocks the door to a domain of reality which pure thought cannot enter », Fārābī attempts their reconciliation with the recognition that revelation has no claim to true knowledge.

(1) Pines, « Some Problems of Islamic Philosophy », pp. 70-71.

(2) *K. al-jam' baina ra'yay al-ḥakīmain*, ed. Albert N. Nader (Beirut, 1960), p. 84.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.* p. 85.

and an heresy, philosophy had to hide itself behind equivocal terms and symbolical images. It, therefore, must sometimes say things it does not mean. What the *falāsifa* say or write could not then be taken on its face-value. One has to read between the lines. Behind their exoteric *(ẓāhir)* writings there is always an esoteric *(bāṭin)* meaning. The exoteric teaching is needed to protect philosophy, it is the letter of credentials by which it could get recognition—a necessary introduction to philosophical speculation. "It was the armor in which philosophy had to appear. It was needed for political reasons. It was the form in which philosophy became visible to the community. It was the political aspect of philosophy. It was political philosophy." (1). It is these considerations that led Fārābī to identify the *Imām* with the philosopher-king, and call on the *Sharī'a* to represent intelligibles or demonstrable knowledge by means of "corporeal" and "political" things. The politicization and the Islamization of philosophy go hand in hand in his thinking. This explains why Fārābī had to present his most important and comprehensive philosophical teachings in a political framework. His works are metaphysical and "political" books at the same time (2).

V

The introduction of classical philosophy into Islamic society is made possible through an exoteric reconciliation between philosophy and religion, a concession to the kind of society Fārābī was living in. His use of terminology and his reference to Islamic institutions was dictated by the fact that he was addressing a Muslim audience. But trained in his methodology and guided by his hints, we should not assume that his writings were simply a rationalization of a particular religious doctrine, or that his aim was to champion a special sect. Although he lived in the midst of religious controversies, Fārābī tried to

(1) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, 1952), p. 18.

(2) Ibn Abī Usaibi'a II, 139. Cf. my article « On Political Science, Fiqh and Kalam », *Islamic Culture*, October 1960.

avoid being involved, or to associate himself with any movement (1).

Fārābī's application of the principle of allegoric interpretation, the basis of Shī'ite doctrine, makes him an associate of Shī'ism only in a superficial sense. Ibn Taimiyya mentions Fārābī, Bishr b. Fātik, and their like among the Ismā'īlīs, as having been the first to propose an allegorical interpretation of the *Qur'ān* and the *ḥadīth* (2). They maintain, he says, that the prophets can never possess the profound reality of divine and universal knowledge, that prophecy is a function of the imagination superior in the eyes of the masses, but not for the initiated. Al-Ghazālī accused the *falāsifa* of having gone too far in their interpretations, and of having entirely detached themselves of all truth. They attribute to the Prophet the will to seduce, blind, and perplex the masses, revealing error and concealing the truth, and hold that the Prophet utilized a rhetorical method to speak to the masses their own language while he knew that the truth was different; thus, he lied in the general interest. Pretending to defend prophecy, the *falāsifa* have in reality denied it and reduced it to an office of falsehood. Every allegorical metaphor is a lie (3).

Both, Fārābī and the Shī'ites, agree that the religious law is nothing more than an exoteric expression of an inner meaning, but whereas Fārābī's genuine contention is that philosophy reaches far beyond the text of the Law to provide a better knowledge of God, to give us true knowledge of all beings and all things, extreme Shī'ism was an element of moral disunity, philosophically degenerate and politically subversive. The fact that Fārābī uses the term *Imām* interchangeably with "philosopher", "king", and "lawgiver", does not necessarily imply that he is rationalizing the Imāmate through philosophy, or vindicating "the absolute truth of revelation through

(1) Max Meyerhof, « Von Alexandrien nach Baghdad », trans. A. A. Badawī in *al-Tirāth al-Yūnānī fī'l Ḥaḍāra al-'Arabiyya* (Cairo, 1946), p. 83.

(2) Ibn Taimiyya, *Ma'ārij* 2.

(3) *Ibid.* 2-3.

philosophy", as Professor E. I. J. Rosenthal maintains (1). In one place (2) Fārābī explains the meaning of the term *Imām*, interpreting it etymologically, according to the Arabic language, as somebody who leads, who sets goals or perfections which we follow. He does not qualify him as a master of religious sciences, but as one who possesses "theoretical science", the "deliberative virtues" and "all the other qualities of the philosopher." The *Imām* is not necessarily a religious leader—Socrates, Plato, and Aristotle he also calls *Imāms* (3).

However, Fārābī and Shī'ism have one more common, and important, meeting ground. Both agree that the rule of living intelligence is superior to the rule of the law—with the difference that the intelligence or wisdom of the *Imām* is of divine origin, whereas the wisdom of the first chief *(ra'īs awwal)* is human wisdom *(ḥikma bashariyya)*. Judging by what has been said, the inference is that human wisdom is superior to divine wisdom—a conclusion that is as radical as it is unacceptable. That human intelligence is independent and sufficient unto itself is understandable, but that it claims priority over the divine light of the *Imām* is pretentious. Probably the answer to this dilemma lies in the fact that human wisdom is superior in the sense that it can constantly adjust its teachings to practical political situations, whereas divine wisdom lacks this character by nature. "Divine wisdom may be necessary for the establishment of a virtuous regime, but human wisdom or philosophy is an indispensable condition for its survival."

In enumerating the qualities of the first chief, Fārābī combines prophetic vision with an excellent rational faculty, or at least

(1) *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958). Fārābī's theory of prophecy may be compared to that of certain (Bāṭiniyya) Shī'ite sects. Both used neoplatonic notions to show that revelation is not the preserve of the prophets. As expounded by Fārābī, especially in *Siyāsāt Madaniyya*, man's highest perfection is the union with the active intellect. That is the only state that he recognizes as revelation. Divinity is something man becomes. « They [Bāṭiniyya] contend that the prophets are men who aspire to supremacy, and that they govern the general public by laws and artifice, seeking lordship by claiming for themselves prophecy and the Imāmate ». Baghdadi, *op. cit.*, II, 133.

(2) *Taḥṣīl* 43.

(3) Ibn Abī 'Usaibi'a calls Fārābī «a perfect philosopher and a virutous *Imām* ». *Op. cit.*, p. 134.

he stipulates their coincidence. By the rational faculty the ruler can communicate the true character of divine and natural beings to the select few. He teaches them in his capacity as a philosopher. To the masses he represents truths in terms of images and similitudes, and prescribes rewards and punishments. The first chief formulates these prescriptions in his capacity as a divine being. His prophetic faculty culminates in laying down laws concerning both the beliefs and the practices of the many.

In his *Summary of Plato's Laws*, Fārābī says that the select few "have no need for fixed practices and laws at all; nevertheless, they are very happy. The need for fixed practices and laws are for those who are ethically crooked" (1). The rule of law is a substitute for the rule of living intelligence, only an approach to the true or ideal regime. The first chief rules without written laws and changes his ordinances according to circumstances as he deems fit. He is the cause of the law, he creates it, and he abrogates and changes it according to need—he is above the law. But "in case there is no first chief..., we shall maintain the law..." (2). Fārābī distinguishes between *ri'āsa ūlā* and *ri'āsa sunniyya* (3). The first comes into being by being allied to theoretical philosophy, while the second does not by nature need philosophy. In other words, the regime of the revealed law cannot be questioned, it is a regime of authority. It also cannot be changed to meet new situations.

Fārābī's attempt to harmonize philosophy and religion in political terms not only emphasizes the political importance of sound beliefs, but also implies the subordination of theology or religion to practical philosophy, or political philosophy in particular, and ultimately to philosophy in general. It is the function of political philosophy, and not of religious sciences, to define human happiness and to determine the conditions for its existence (4). But if true happiness consists of the

(1) *Ṭalkhīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*. Ed. and trans. by F. Gabrieli. *Plato Arabus* III. London : The Warburg Institute, 1952, p. 41.

(2) *Milla Fāḍila*. Leiden, Cod. Or. 1002, fol. 54.

(3) *Ibid.* fol. 56, 58.

(4) See my article « Fārābī on Political Science », *The Muslim World*, April, 1958.

knowledge, demonstrative or philosophical knowledge, of all beings and all things, natural and divine, only the few can be truly happy. The rest of mankind can only have a glimpse of true happiness through observance of religious practices, and by being morally virtuous. Piety is inferior to philosophical speculation.

Fārābī is no apologist for a given or emerging political order. It is quite possible that the Shī'ites found in his teachings certain arguments to support their claims, or that he may even have concurred with parts of their theories or notions (1). The controversy might have directed his attention to the political philosophy of Plato; but his acceptance of it is based on the belief that it is the true philosophy. For Fārābī, philosophy alone is the guarantee that man may reach ultimate happiness, his true end which is theoretical perfection—*kamāl naẓarī*.

Fauzi M. NAJJAR
(East Lansing, Michigan)

(1) Ghazālī, *op. cit.*, p. 8-9 ; Baghdādī, *op. cit.*, II, 132 where he quotes a Bāṭinī addressing another : « If you gain influence over a philosopher, hold on to him, for our trust resides in the philosophers. We and they are agreed with respect to the law-books of the prophets and the belief in the eternity of the world. »

L'HUMANISME ARABE AU IV^e/X^e SIÈCLE,

d'après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil*

« Que fais-je que d'offrir au futur scoliaste
L'étrange amas d'écueils de mes divers écrits
Tombés de je ne sais quelle aventure vaste. »
(P. Valéry)

La philosophie médiévale en terre d'Islam a proclamé, on le sait, les droits et l'indépendance de la raison à peu près autant que l'avaient fait les diverses écoles grecques auparavant. Si al-Kindī a admis que cette faculté soit confortée et éclairée, dans sa recherche, par le donné révélé, ses successeurs — sans doute parce que plus sollicités par des textes grecs devenus plus nombreux et mieux traduits, donc plus facilement assimilables — se sont contentés de présenter les enseignements du Prophète comme des intuitions vraies auxquelles le Sage peut aboutir par une démarche discursive plus lente et plus détournée (1).

Si donc il n'est pas légitime de parler de philosophie musulmane au sens où, depuis les études d'E. Gilson, on parle de philosophie chrétienne, il apparaît tout naturel de parler d'humanisme musulman (2), dans la mesure où, précisément, les philosophes *(falâsifa)* et à leur suite, certains esprits indépendants, ont confié à la seule raison humaine la tâche de

(1) Cf. L. Gardet, *Le problème de la « philosophie musulmane »*, avec les références qui y sont données aux travaux de R. Walzer, in *Mélanges* É. Gilson, Vrin 1959, pp. 261-284.

(2) Le problème est discuté dans L. Gardet, *La Cité musulmane*, pp. 272 et sv. Le point de vue positif est défendu par 'Abd-al-Raḥmân Badawî, dans *l'humanisme dans la pensée arabe*, SI VI, pp. 67-101.

retracer les étapes logiques qui mènent à ces grandes vérités proposées d'emblée à notre foi par la Révélation. Comme dans tous les humanismes définis en Occident, l'homme est au centre de toute la recherche philosophico-scientifique : on s'interroge sur sa destinée, ses origines, sa place dans l'univers, sa condition biologique et spirituelle la conduite adéquate à sa vocation spécifique (1).

Nous voudrions, dans la présente étude, montrer le triomphe de cette tendance au IVe/Xe siècle, en analysant un ouvrage qui a peu retenu l'attention jusqu'ici bien qu'il résulte de la collaboration de deux écrivains-philosophes très représentatifs de leur époque : il s'agit du *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil* de Miskawayh et Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî.

Après avoir donné quelques indications sur la structure même de l'ouvrage, nous tenterons de montrer selon quelles orientations et quelles convictions ce problème éternel de l'homme est posé par l'un, résolu par l'autre.

A) *Présentation et structure de l'ouvrage*

C'est au zèle diligent de l'infatigable travailleur que fut A. Amîn — secondé ici par Aḥmad Ṣaqr — que nous devons une belle édition du *K. H.* (2). On sait toute l'impatiente ardeur que l'éminent érudit égyptien déployait à faire revivre dans les milieux intellectuels arabes les écrits les plus représentatifs d'un courant rationaliste et de pensée libre. Les mu'tazilites, honnis dans la cité musulmane depuis la réaction d'al-

(1) Le rôle joué par le *Mu'tazilisme* dans cette mise en perspective humaniste de tous les problèmes importants est évidemment considérable. Mais le *Mu'tazilisme* n'est-il pas lui-même l'expression d'une crise générale de la conscience islamique brisée dans son vigoureux, mais naïf élan primitif par les anciennes représentations du monde avec lesquelles elle dût composer peu à peu ? La plus féconde signification de l'humanisme musulman doit être recherchée dans cette irruption de valeurs rationnelles et de traditions profanes étrangères dans une conscience émotive dominée par la vision eschatologique. C'est ce mouvement d'acculturation qui a produit des âmes torturées comme celle de Tawḥîdî ; et c'est lui qui a repris avec la *Nahḍa*, au XIXe siècle et se traduit encore, sous nos yeux, par des remous tragiques.

(2) C'est ainsi que nous abrégerons, dans la suite, le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil.*

Mutawakkil (m. 233/847), ont ainsi trouvé en lui un chaleureux défenseur (1). Sans doute, pour illustrer cette défense par un exemple éclatant, il a choisi de tirer de l'oubli un des représentants le plus attachant, comme on va en juger, de ces sectateurs de la raison raisonnante : Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî. C'est qu'il a reconnu en lui un des meilleurs classiques arabes sur le triple plan de la langue, des lettres et de la pensée. Aussi, bien que dans le K. H. la part de Miskawayh soit plus importante tant par sa longueur que par son caractère de mémento philosophique, c'est Tawḥîdî qui, dans l'esprit d'A. Amîn, a dû être le prétexte de la publication.

Dans son état actuel (2), le livre comprend 175 questions *(al-Hawâmil)* avec leurs réponses *(al-Šawâmil)*, les unes et les autres étant évidemment d'inégale importance. Cette forme dialoguée lui assure une vie et un intérêt qui font qu'on le lit sans ennui. On a l'impression d'assister à l'un de ces échanges de vues *(muḏâkara)* fréquents au IVe siècle entre spécialistes réunis dans le salon *(majlis)* d'un mécène. Par suite, on est amené à penser que cette « présentation nouvelle » (3) a dû être choisie par Miskawayh — car, à en juger par les coupures qu'il avoue avoir apporté au texte de Tawḥîdî (4), c'est lui qui s'en est chargé — pour obtenir « un succès de librairie ». Si l'on tient compte des situations respectives des deux auteurs : — Miskawayh, haut fonctionnaire jouissant d'une totale sécurité matérielle et d'un assez large crédit ; Tawḥîdî, trop malchanceux, ou trop malhabile dans ses démarches et ses contacts, vivant

(1) Après Muḥammad 'Abdu dont l'attitude rationaliste semble davantage le résultat d'une conjonction mentale à la suite d'un mouvement semblable d'acculturation, que d'une volonté arrêtée de « ressourcement ». Pour A. Amîn qui a étudié scientifiquement le *Mu'tazilisme*, les deux processus ont également opéré.

(2) La réponse à la dernière question est incomplète. L'unique manuscrit qui a servi à l'édition a perdu quelques feuillets (5 questions et réponses, pensent les éditeurs). Cf. *K. H.* p. 368, note 1.

(3) C'est la même que Miskawayh a adoptée dans la *risâla fî-l-'aql wal-nafs* dont nous avons préparé une édition qui paraîtra prochainement dans le *Bulletin de l'Inst. fr. de Damas*. Peut-on penser à une imitation des *Dialogues* de Platon ?

(4) Voir par ex. n° 68, p. 180 ; n° 69, p. 182 ; la question 161 (162, dans le livre par suite d'une erreur de numérotation) est posée par Miskawayh lui-même pour se donner une occasion de faire connaître sa réponse à Tawḥîdî.

plutôt dans la privation (*al-ḥirmân*, comme il dit) et la misère, — on peut dire aussi que c'est le premier qui a conçu le projet d'une telle publication. Il savait, en effet, que répondre aux questions d'un esprit aussi alerte et cultivé que celui de Tawḥîdî, c'était consacrer sa propre notoriété philosophique et surtout s'imposer à l'estime de tous ceux qui lui reprochaient sa passion pour la richesse et sa vie de plaisirs avant sa conversion (1). De son côté, Tawḥîdî a dû se prêter à l'opération dans l'espoir d'obtenir quelque faveur substantielle grâce à l'appui de son correspondant. Cette interprétation que suggèrent bien des passages de l'ouvrage, demeure plausible quelle que soit la date retenue pour la composition de ce dernier. La détermination exacte de cette date, — ou plutôt des deux dates, puisqu'il s'agit de deux écrits qui se sont nécessairement succédé dans le temps, — serait pourtant fort utile pour interpréter avec certitude certaines questions de Tawḥîdî qu'on est tenté de mettre en rapport avec ce qu'il dit explicitement, par ailleurs, de Miskawayh (2). De plus on pourrait mieux saisir la genèse de l'œuvre et l'évolution de chacun d'eux.

Nous n'avons malheureusement relevé, au cours de nos lectures, aucune indication qui permette de se prononcer de manière péremptoire. Dans sa préface (p. *yā*), A. Amîn se contente de suggérer que les *Hawâmil* sont le premier ouvrage de Tawḥîdî. M. S. Stern précise que « c'est probablement de Rayy que Tawhîdî adressa ses questions à Miskawayh » (3). Mais Tawḥîdî fit au moins deux séjours à Rayy : le premier pour solliciter la faveur d'Ibn al-'Amîd doit se situer entre 353-360 (4) ; le second entre 363-370, pour tenter, en vain, de

(1) Il parle lui-même de cette conversion dans son *Tahḏîb al-'aḫlâq*, éd. du Caire 1329, p. 61 : « que le lecteur de ce livre sache que j'ai dû, personnellement, me sévrer graduellement, après avoir connu la grande vie et m'être laissé gagner par l'habitude d'en jouir. J'ai ainsi livré à mon âme un combat terrible. »

(2) Tawhîdî accuse violemment Miskawayh d'afficher des sentiments moraux sans y conformer sa conduite et principalement d'être avare. Cf. *Imtā'*, I, 35-36 ; *Muqâbasât*, p. 90, passages qui doivent être interprétés avec prudence, comme tous les jugements de Tawhîdî sur ses contemporains.

(3) Cf. *E. I.*, 2e éd., s. v. Abû Ḥayyân, article de S. M. Stern.

(4) C'est la période au cours de laquelle Miskawayh est demeuré l'intime d'Ibn al-'Amîd (cf. *Tajârib al-'umam*, II, p. 276). C'est alors que nos deux auteurs lièrent connaissance sans devenir, toutefois, de véritables amis.

gagner l'amitié d'Ibn 'Abbâd. Si l'on tient compte que, comme on va le montrer, tous les aspects de la personnalité de Tawḥīdī s'affirment déjà avec force dans les *Hawâmil*, on est tenté de retenir la date la plus tardive, c'est-à-dire entre 367-370, pour la composition de l'ouvrage. Tawḥīdī vient de se brouiller définitivement avec al-Ṣâḥib ibn 'Abbâd ; il se rapproche naturellement de Miskawayh qui, fidèle à la mémoire de son bienfaiteur Ibn al-'Amîd, se tint toujours éloigné de l'orgueilleux vizir de Mu'ayyid et de Faḫr al-dawla (1). D'autre part, Miskawayh lui-même, si l'on croit ce qu'en dira Tawḥīdī dans l'*Imtâ'* (2), ne devait pas encore être converti sincèrement à la philosophie jusqu'en 366 au moins (3). Ibn al-'Amîd et son fils Abû-l-Fatḥ étaient plus des esthètes raffinés *('udabâ' ẓurafā')* que d'austères philosophes. C'est 'Aḍud al-dawla qui a dû confirmer la vocation philosophique de Miskawayh puisqu'il était lui-même un philosophe et comblait d'honneurs et de bienfaits les spécialistes *(ahl al-ḫuṣûṣ)* et les sages (4). Dans un milieu si noblement préoccupé de science et de sagesse, Miskawayh devait ressentir d'autant plus l'urgence de s'imposer comme maître que ses amis devaient le considérer comme un vulgaire alchimiste (5). En affirmant donc qu'il composa ses « responsa » *(šawâmil)* et « arrangea » l'ensemble de l'ouvrage dans les années 370-372, on se rapproche davantage de la vérité

(1) En fait, les raisons de l'inimité entre Miskawayh et Ibn 'Abbâd doivent être à la fois personnelles, politiques et culturelles. Nous en donnerons l'analyse détaillée dans une prochaine publication.

(2) « Il était occupé [pendant son séjour auprès d'Ibn al-'Amîd] à faire de l'alchimie... tout en consacrant du temps aux nécessités [de son existence] et à ses appétits. » *Imtâ'*, I, 35.

(3) C'est-à-dire jusqu'à la mort d'Abû-l-Fatḥ ibn al-'Amîd qui garda Miskawayh à son service, ainsi que le suggère un passage du *Tajârib* (II, p. 338, *kuntu fî jumlat al-sâ'irîn min al-Rayy fî ṣuḥbat Abî-l-Fatḥ*...). Or, Miskawayh trace du jeune vizir un portrait où il lui reproche — après coup, puisque le *Tajârib* a été écrit après 381 (mort d'Abû-Ḥasan al-'Āmirî, cité dans II, 277) — sa pétulance juvénile, son amour du luxe, de l'apparat, de la puissance... cf. *Tajārib*, II, 301-303.

(4) *Tajârib*, II, p. 407.

(5) Dans sa réponse à la question 151 sur l'alchimie, Miskawayh promet d'y consacrer une *maqâla* à part, jugeant le sujet trop important (p. 327). Cette *maqâla*, si elle a été effectivement composée, est malheureusement perdue. Elle nous aurait permis de déterminer la place et le rôle de l'alchimiste initié, dans l'activité intellectuelle au IVe siècle.

apparente suggérée par les textes actuellement disponibles (1).

*
* *

L'ordre de succession des questions et par conséquent des réponses ne repose sur aucune intention de synthèse et d'élaboration d'un système. Une question sur le chant et le jeu à l'aide d'un instrument, par exemple (n° 61, p. 162) succède à une question sur la propension de l'âme à la pureté (n° 60, pp. 158-59) ; une autre sur les raisons qui font qu'on s'incite à garder les secrets (n° 2, p. 15) vient après des préoccupations purement lexicologiques (n° 1, p. 5)... Une même question porte souvent sur plus d'un sujet : ainsi la question 4 (p. 24-26) porte à la fois sur les raisons qui rendent l'ascèse recommandable pour tous les hommes ; la différence entre cause seconde *(sabab)* et cause première *('illa)* ; la relativité temps-lieu (2).

Dès lors, la difficulté est grande de faire passer tout le contenu de l'ouvrage dans notre étude qui vise surtout à rassembler des données éparses autour de thèmes généraux d'explication. Ce ne sont pas tant les problèmes agités dans le K. H. qui sont, en fait, intéressants, mais l'esprit et les perspectives dans lesquels ils sont posés et résolus d'une part, les enseignements qu'on peut en tirer, d'autre part, sur deux auteurs importants et les horizons de pensée de toute une époque. L'humanisme se révèle davantage dans la manière dont il est défendu et, plus encore, vécu (3), que dans sa problématique pure. C'est

(1) Miskawayh renvoie souvent le lecteur à ses propres livres. Dans les *Šawâmil*, il ne renvoie qu'au « *Fawz al-'aṣġar* ». Or, celui-ci aurait été composé en réponse à une demande de 'Aḍud al-dawla, donc après 367 quand le grand prince s'installa à Bagdad. A l'instar d'Ibn 'Abbâd qui nomme toujours 'Aḍud al-dawla : « al-'amîr al-sayyid », ou « *al-malik al-sayyid* » (cf. *Rasâ'il*, éd. Šawqî Ḍayf, Le Caire 1366), Miskawayh commence son *Fawz* en ces termes : « *warada 'alā amri-l-'amîr al-'ajall al-muẓaffar al-sayyid al-mu'ayyad min al-samâ'*... » (ms. de Londre 1 a).

(2) Une volonté combative se dégage de ce feu roulant de questions. Doit-on y voir un défi ironique au savoir du philosophe, ou simplement l'expression d'une curiosité de bon aloi ? N'oublions pas que Tawḥîdî a toujours recherché, en écrivant, une revanche sur ses contemporains plus chanceux.

(3) A cet égard, Tawḥîdî et Miskawayh sont admirablement complémentaires, puisque toute l'œuvre du premier contient une protestation vigoureuse contre l'humanisme vide des lettrés et des riches, tandis que la vie du second après sa conversion, est un effort constant pour accorder sa conduite à ses principes

pourquoi, nous allons interroger séparément les *Hawâmil*, puis les *Šawâmil* en fonction des types psychologiques qui s'y révèlent autant, sinon plus, que des systèmes qui s'y trouvent esquissés.

B) *Le contenu du K. H.: deux figures d'humanistes au IVe siècle*

I. — *Abu Ḥayyân al-Tawḥîdî, ou l'humaniste indigné:* analyse des Hawâmil.

Quiconque est tant soit peu initié au système mu'tazilite sera tenté de ne voir dans les *Hawâmil* qu'un habile échantillonnage des problèmes ordinairement débattus dans les milieux intellectuels, depuis que sont apparus, au IIe/VIIIe siècle, les sectateurs de la raison raisonnante. Le style mordant, tantôt nerveux, tantôt enjoué, mais toujours précis de Tawḥîdî aidant, on pense irrésistiblement à Ğaḥiẓ. En interrogeant les textes avec un esprit moins prévenu, on s'aperçoit bien vite, toutefois, que ce serait les amoindrir et supprimer leur valeur de précieux témoignage sur une expérience singulièrement riche que de les réduire à un simple questionnaire mu'tazilite destiné à défier le savoir d'un philosophe. Le mu'tazilisme, comme peut-être le mysticisme, semblent avoir apporté à Tawḥîdî non pas tant une profession de foi, mais avant tout une méthode et un cadre adéquats à l'expression d'un sentiment tragique de la vie. Le raisonnement conduit sans frein jusqu'à un certain niveau fait déboucher la conscience sur l'absurde, c'est-à-dire le sentiment d'une rupture fracassante et irréparable entre la raison et la réalité, la science et le mystère. Et comme nous sommes au Xe siècle, c'est-à-dire à un âge où la misère de l'homme face à lui-même et à la nature se sublime couramment en une revendication intransigeante de la divinité, l'intellectuel passe aisément de la dissection rationnelle du réel au chant d'amour mystique.

Hors de cette interprétation non seulement des *Hawâmil*,

conformément à l'engagement (*'ahd*) fervent qu'il prit dans sa *waṣiyya* (citée dans *Muqâbasât*, pp. 323-26). Celle-ci est en elle-même un acte de liberté significatif du degré d'autonomie d'une conscience au IVe siècle.

mais de toute l'œuvre de Tawḥīdī (1) comment expliquer qu'il s'y présente tour à tour comme un révolté et un noble résigné, un probe et un détracteur, un idéaliste échevelé et un matérialiste envieux des succès et du bien-être des autres, un rationaliste impénitent et un croyant fervent, un fier ambitieux et un exilé *(ġarīb)* de la cité des hommes, un érudit amoureux du savoir, confiant dans la vertu salvatrice de l'étude et un nihiliste qui va jusqu'à anéantir dans le feu les efforts de toute sa vie d'écrivain (3)?

Une authentique expérience existentielle est sans doute toujours faite de ces hauts et ces bas, de ces grandeurs et de ces faiblesses, bref de ce mélange trouble résultant de l'intense passion avec laquelle on s'engage dans diverses « situations ». C'est pourquoi, dans le cas de Tawḥīdī, il est vain de vouloir trouver *la* clef de son personnage : cela reviendrait à vouloir réduire à une équation simple les contradictions inhérentes à la vie. Ayant tout à la fois pris part aux plus hautes spéculations de son temps et enduré cette humiliante condition que la société réserve souvent aux esprits audacieux, il semble avoir réussi une plongée enrichissante au fond de cette ambivalence fondamentale de l'homme sur laquelle les *falâsifa*, comme nous allons le voir avec Miskawayh, ont bâti leur anthropologie. Par suite, Tawḥīdī s'offre comme un des meilleurs exemples d'intellectuels *sérieux*, au IVe/Xe siècle, se distinguant à la fois des esthètes du genre d'Ibn al-'Amîd, des spéculateurs abstraits comme la

(1) Pour les témoignages anciens sur le mu'tazilisme et le *ṣufisme* de Tawḥīdī. Cf. I. Kaylānī, *A. Ḥ. al-Tawḥīdī*, pp. 52-56. Dans les *Hawāmil*, on peut relever deux références explicites aux « *Aṣḥāb al-tawḥīd* » (p. 278) et aux « *Mu'tazila* » (p. 135). Tawḥīdī porte sur eux un jugement qui tendrait à prouver qu'il avait une position personnelle. « Ils orientent [les discussions] en tous sens *(tašqīq)* et se montrent pointilleux *(tamḥīl)*; ils avancent des affirmations avec éloquence et ils s'en tiennent avec obstination *('aṣabiyya)* et parti pris *(tašayyu')* [à leurs positions] (p. 135).

(2) Pour l'inventaire de cette œuvre cf. I. Kaylânî, *op. cit.*, Le Caire, 1957, pp. 36-50.

(3) Une lecture même cursive de l'*Imtâ'*, *des Muqâbasât* ou du *K. al-Ṣadâqa* permet de déceler toutes ces tendances, cf. plus particulièrement la lettre au cadi Abû Sahl 'Alî b. Muḥammad, in *Muqâbasât*, pp. 109-114; une belle page autobiographique, *ibid.* 308; la discussion sur l'amitié, *ibid.* 359-78 et dans *K. al-Ṣadâqa*, passim.

plupart des *falâsifa*, et encore plus des théologiens et des juristes. Comme pour beaucoup d'autres, pourtant, le hasard des contacts, des présentations et des successions de princes et de vizirs a présidé en maître à toute sa carrière. Seuls les échecs et déceptions successifs qu'il a connus (1), confèrent à sa vie une certaine constante, parce qu'ils contribuaient à durcir certains traits de son caractère tels que la révolte, l'intransigeance critique, l'attente nerveuse d'une revanche : le tout au nom d'une conscience de sa valeur et d'une compétence qu'il revendique sans fausse honte (2).

Il était nécessaire d'insister sur ces données pour ne pas introduire dans l'unité et la logique interne d'un moi, des divisions artificielles, parce qu'extérieures, en étudiant, par exemple, le mu'tazilisme de Tawḥîdî, sa religion, son art littéraire... Au lieu de disloquer ainsi une réalité vivante et globale, nous pensons pouvoir l'évoquer plus fidèlement en captant ses orientations générales les plus notoires. Les *Hawâmil* vont nous permettre d'en définir trois :

1° Le rationalisme impénitent, mais fécondé
— par un sens du relatif et de l'universel,
— par un sens aigu du vécu ;
2° L'audace intellectuelle ;
3° Les tendances culturelles.

* * *

Le rationalisme de Tawḥîdî

Quelle est la raison ? Quelle est la cause de... ? Quel motif invoquer pour... ? Quelle vérité intime *(mâ-l-sirru fî)* cache... ? Que veulent dire les Anciens par... ? Quel effet, quelles conséquences entraîne... ? Par quels cheminements arrive-t-on à... *(kayfa yaṣîru-l-ḥâl ila)?* Quelle signification donner à... *(mâ wajhu...)?*

Telles sont les interrogations pressantes qui reviennent

(1) Pour les détails sur ces échecs, cf. Kaylânî, *op. cit.*, pp. 18 et sv.

(2) Cf. surtout les pages très significatives de ses ambitions et de ses vœux, in *Imtâ'*, III, 64-66.

à chaque question. Ce seul échantillonnage suffit à révéler chez notre auteur l'attitude résolument scientiste, la soif de comprendre en faisant appel aux seules lumières de l'intelligence humaine. Celle-ci ne laisse rien en dehors de son emprise : tous les points délicats qui intriguaient la mentalité tant populaire qu'évoluée (1) sont soulevés. Et partout, elle soupçonne une structure logique, un déterminisme aussi simpliste que rigoureux, puisque partout elle cherche à déceler la cause et l'effet. Elle ne fait guère usage des données religieuses sinon pour les soumettre, elles-mêmes, au « doute méthodique ».

Mais il ne suffit pas d'afficher un parti pris pour le rationalisme : celui-ci, tout en étant à la base de chaque attitude philosophique, conduit à des systèmes fort différents selon la manière et la perspective dans lesquelles il est pratiqué.

Tawḥîdî n'échappe évidemment pas au souci dominant de la *falsafa* qui était presqu'exclusivement celui d'une connaissance ontologique, c'est-à-dire d'une pensée substantialiste qui cherche à saisir les choses en soi. Qu'il interroge sur des concepts couramment utilisés dans les spéculations (n° 34 ; p. 94-95), ou sur la pure union de deux personnes que tout sépare physiquement et matériellement (n° 49 ; p. 129-130) ; sur la fin recherchée par l'âme *(multamas al-nafs)* (2) dans le monde et sa relation exacte avec l'homme (n° 68 ; p. 179-80), ou sur la raison qui fait qu'un croyant, ayant accompli des devoirs surérogatoires, écrase les autres de son mépris et de son orgueil (n° 136, p. 298-99)..., il vise toujours l'explication ultime, l'en-soi dont seule la détermination délivre l'intelligence du chaos de la multiplicité pour l'installer dans la délectable contemplation de l'Unité (3).

(1) Pas plus que toute l'élite de son temps, Tawḥîdî n'a pas en vue d'instruire la masse : cf. *Imtâ'*, I, 225. Mais plusieurs de ses questions relèvent de cette vision eschatologique dans laquelle communiaient jusqu'à un certain point élite et masse.

(2) Il est intéressant de noter ici que Miskawayh dénonce — mais nous verrons dans quel esprit — l'impropriété du terme « multamas », car « c'est à cause de lui qu'Abû Bakr al-Râzî et autres [philosophes] de sa classe se sont précipités dans un système fort éloigné de la vérité » (p. 180). Tawḥîdî l'a sans doute employé pour mieux suggérer que si l'âme a une vocation céleste, elle ne poursuit pas moins dans ce monde un but matériel (richesse, puissance, etc.).

(3) La quête mystique du divin et la recherche philosophique du vrai avaient pour motivation commune ce puissant mythe de l'unité : d'où les fréquentes convergences mentales et, par suite, lexicales.

Mais Tawḥîdî n'est pas comme Miskawayh un « sage » *(ḥakîm)* suffisamment libéré des contraintes de la vie pour s'adonner à cette poursuite abstraite d'un idéal contemplatif. Il est plutôt un écrivain-philosophe qui porte sur ses semblables aux prises avec l'existence un regard critique. Obsédé à la fois par l'image pure de l'Homme parfait *(al-insân al-kâmil)* (1) telle que la maintenaient vivante les enseignements de son maître Abû Sulaymân al-Manṭiqî (2) et par l'atmosphère d'hypocrisie, d'intrigues, de luttes d'intérêt, bref d'immoralité où il était obligé de se trouver une place, il élève la confrontation de ces deux impératifs au rang de méthode de réflexion sur la condition humaine. Nous rejoignons ainsi une perspective semblable à celle de Montaigne qui voyait dans les diverses expériences humaines autant d'« essais » plus ou moins malheureux, en vue d'incarner la Sagesse dans l'action. Comme Montaigne, mais sur un ton plus vif et plus chargé de ressentiment, Tawḥîdî relève dans ces « essais » présents ou passés, les défaillances et les échecs pour les opposer dans une dialectique impitoyable aux prétentions de l'*homo sapiens*.

Les leçons qu'il tire de cette sévère confrontation sont riches et toujours actuelles, comme vont le montrer les quelques exemples suivants.

Ni la richesse, ni la science, ni même la religion ne suffisent à rendre nécessairement l'homme aussi bon et pur que le voudrait la raison. L'observation courante révèle que les hommes, tout en « se recommandant dans toutes les langues, et les sectes, toutes les coutumes et doctrines religieuses » (p. 24) les meilleures conduites, sont mûs, en fait par des tendances contraires à la norme rationnelle.

C'est ainsi qu'on divulgue les secrets alors que tout le monde s'incite à la discrétion (n° 2 ; p. 15) ; on se laisse ronger par l'envie tout en sachant que « les Anciens et les Modernes s'accordent à la stigmatiser » (n° 23 ; p. 70) ; on est prodigue

(1) Thème de base de l'humanisme arabe ; cf. L. Massignon, l'*Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique*, in *Eranos-Jahrbuch*, 1947, pp. 287-314 ; de même ʿA. Badawî, *op. cit.*

(2) Sur cet « éminent Maître » *(al-šayḫ al-fâḍil)*, comme dit Tawḥîdî. Cf. E. I. 2e éd. s. v. (article de S. M. Stern) ; et ce que nous en disons plus bas.

tout en étant averti des suites fâcheuses de la prodigalité, avare tout en connaissant la vilénie de l'avarice (n° 39 ; p. 115) ; on s'attache éperdûment à ce monde, alors qu'il est périssable et changeant (n° 102 ; p. 248) ; on supporte mal la défense *(al-ḥaẓr)* et l'ordre, alors qu'ils sont inscrits dans la nature de l'univers (n° 143 ; p. 310).

L'idée d'une universalité de certains travers et, par suite, d'une nature humaine déchue, incapable d'effacer totalement les marques de sa faiblesse, finit ainsi par s'imposer au lecteur des *Hawâmil.* A « la moralité des images symboliques idéales » (1) des milieux mystiques et philosophiques, Tawḥîdî oppose une véritable science des mœurs, encore inconsciente d'elle-même et prise dans l'amas de considérations multiples, mais présentant l'incomparable mérite d'être neuve. Il convient d'insister, en tous cas, sur le point de vue positif qu'il adopte en ramenant la vertu à son importance sociologique effective, tandis que, corrélativement, le vice, ou les imperfections apparaissent comme plus courants. A plusieurs reprises, la question suggère une réponse dans ce sens, mais Miskawayh s'empresse chaque fois d'abandonner le terrain des données réelles parce qu'elles réfèrent à l'âme bestiale pour orienter le débat vers les exigences de l'âme raisonnable. Un malentendu qu'illustre bien la question 128, p. 287-88, subsiste ainsi dans tout le livre.

« Pourquoi, demande Tawḥîdî, la certitude, quand elle se rencontre, n'est ni stable, ni durable tandis que le doute s'incruste et s'installe [à demeure] » ?

Il n'y a de certitude que logique et mathématique, répond magistralement Miskawayh qui écarte la charge affective qu'implique dans les deux concepts la question de Tawḥîdî.

Un autre exemple caractéristique de cette discordance des points de vue est fournie par la question 55 qui va nous servir à illustrer l'aspect audacieusement critique de l'attitude de Tawḥîdî. Notons, pour l'instant, que celui-ci en appelle volontiers au témoignage des poètes dont Miskawayh refuse de tenir compte, car « si nous faisions appel aux idées prônées en poésie pour établir le bien-fondé de la philosophie et vérifier soigneuse-

(1) Expression de G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, II, passim, Paris 1960.

ment [les vérités de] la logique, il n'en subsisterait pas grand chose » (p. 85). Quand on sait que la poésie est avant tout l'expression chaleureuse et directe des retentissements sur l'âme du poète de tous les événements petits ou grands, heureux ou malheureux, on mesure la distance qui sépare les deux auteurs quant au mode de lecture du réél.

Tawḥîdî ne peut s'empêcher d'engager dans sa réflexion ce qui dans sa propre expérience est susceptible de généralisation. Quand il demande « pourquoi cherche-t-on [à s'approprier les biens de] ce monde à l'aide de la science qui, pourtant, le défend, et pourquoi ne recherche-t-on pas la science à l'aide [des biens] de ce monde, alors que la science y invite ? » (nº 5 ; p. 33), il est évident qu'il pose, à partir de son propre cas, le problème si pressant de la place de l'intellectuel dans la société (1).

La question longue et si finement détaillée sur l'amitié (nº 49 ; p. 129-130) (2) est également très démonstrative de cette imbrication du subjectif et de l'objectif, du relatif et du général dans son approche des problèmes. La fameuse définition d'Aristote selon laquelle « l'ami est un autre soi-même » *(al-ṣadîq 'âḫaru huwa 'anta)* donnait lieu à de fréquentes discussions entre spécialistes, à en juger par les vivants comptes rendus de *l'Imtâ'* et des *Muqâbasât* (3). Mais Tawḥîdî semble avoir essayé en vain de se faire un ami véritable : son échec sur ce point l'a profondément marqué en le jetant dans cet « exil » *(ġurba)* moral et intellectuel qui lui inspira les plus belles pages des *'Išârât al-'ilâhiyya* (4).

Son sens du vécu est sans cesse aiguisé, on le voit, par une méditation virile sur sa propre destinée, autant que par une observation alerte de tous ses contemporains, à quelque milieu

(1) Soulignons ce que cette revendication sociale a de neuf. Une enquête approfondie sur l'état d'esprit d'intellectuels délaissés comme Tawḥîdî révèlerait peut-être un changement de mentalité par rapport aux *'ulamâ'* de l'âge héroïque (1er siècle de l'Hégire) dans le sens d'une « laïcisation » et d'une adhésion plus ou moins avouée à une morale du profit.

(2) Il y revient dans la question 76, p. 190-91.

(3) Ce thème de l'amitié nous est présenté non seulement comme un sujet de spéculation dans le sillage des Grecs, mais comme un de ces domaines où se consomme le plus totalement la rupture entre « l'image symbolique idéale » et la réalité vécue. Cf. *K. al-Ṣadâqa*, passim.

(4) Éd. 'A. Badawî, Le Caire, 1950. C'est un document psychologique et littéraire de première importance.

qu'ils appartinssent. Il est caractéristique de voir Miskawayh refuser dédaigneusement de répondre à un ensemble de questions sur les croyances populaires (n° 157 ; p. 339). Il ne se donne même pas la peine — malheureusement pour nous — de les relater toutes.

L'insistante et fine attention avec laquelle Tawḥîdî examinait tout le fit s'arrêter à des faits et gestes parfois inattendus. Il demande « pourquoi le soucieux dont l'esprit est obsédé par un problème est [machinalement] porté à caresser sa barbe, à tapoter par terre de ses doigts, à manier des cailloux ? » (n° 121 ; p. 275). « Pourquoi, interroge-t-il ailleurs (n° 110 ; p. 260), le vaste édifice et le palais grandiose menacent-ils ruine dès qu'ils cessent d'être habités ? [Le contraire serait plus normal] car tu sais que les habitants usent en se déplaçant, s'appuyant, arrachant... ». Et aussi (n° 146 ; p. 314) « pourquoi répugne-t-on à entendre répéter les mêmes propos ? »

Il retient tous les détails significatifs à la manière de Ǧâḥiẓ. Parmi bien d'autres, la question 38, p. 114, mérite d'être entièrement traduite :

« Pour quelle raison aime-t-on quelqu'un qui se contente de recevoir peu au point qu'on lui prépare une nourriture appétissante en contractant de lourdes dettes *(ġurm)*, qu'on lui porte cette nourriture dans des plats *(al-juwan)* sur la tête et la place devant lui ! Et plus cet ascète pratique le renoncement, plus on se montre empressé [à le combler] ! S'il vient à mourir, on fait de sa tombe un lieu de prière *(muṣallà)* et l'on va répétant : il jeûnait beaucoup et exigeait peu ! »

« Mais si l'on a affaire à quelqu'un qui mange beaucoup, avale gloutonnement les bouchées, on le déteste, le repousse ; on répugne à l'approcher et on dénonce son manque d'éducation.»

« Et pour quel motif se désintéresse-t-on de la visite aux tombes de rois et de califes, alors qu'on s'attache passionnément à visiter celles de [miséreux] qui ont porté bure *(balt)* et haillons, vécu dans l'impuissance et la pauvreté » (1).

(1) On notera la richesse à la fois littéraire, psychologique et même sociologique du texte : il en est ainsi de beaucoup d'autres qui fourniraient matière à une belle anthologie.

Son audace intellectuelle

Un esprit si finement curieux et un cœur si vibrant face à tout ce qui est humain, ne peuvent limiter leur soif d'ordre et d'unité à des domaines secondaires.

On sait que Tawḥîdî a été suspecté dans son orthodoxie religieuse et, sans doute sur l'instigation du jaloux Ibn 'Abbâd (1), il fut même traité d'hérétique et d'ennemi de l'Islam (2). Quelque soit l'outrance d'un tel grief, il est parfaitement normal que Tawḥîdî l'ait encouru. D'une part, en effet, il vivait dans un climat où les clivages de mentalités opposant juristes-théologiens-philosophes-logographes-raffinés *(ẓurafâ')* (3), étaient habilement utilisés par les coteries politiques et littéraires pour éliminer de la scène culturelle, voire sociale tout esprit tant soit peu indépendant, en faisant jouer l'arme si terriblement efficace de l'« excommunication ». D'autre part, Tawḥîdî a eu, précisément, des audaces critiques qui ne pouvaient manquer de heurter des esprits conformistes, confits en dévotion, ou simplement trop systématiques.

Pour ne pas tomber à notre tour dans ces défauts de méthode entraînant des jugements excessifs ou parcellaires (4), il nous faut, ici, tenter de saisir, dans sa réalité subjective, la dynamique spirituelle qui amenait tels falâsifa du IVe/Xe siècle (5)

(1) Sur ce célèbre vizir et *adîb* cf. Šawqî Ḍayf, *op. cit.* introd. Voir aussi le fameux portrait qu'en a tracé Tawḥîdî dans *'Aḫlâq* (ou *ḏamm*, ou *maṯâlib al-wazîrayn*, *apud* Yâqût, *Iršâd*, II, 44 et 282, 317 ; V, 359, 392, 406.

(2) Cf. I. Kaylânî, *op. cit.* p. 52 sv.

(3) Adîb parfait, Tawḥîdî pouvait comprendre toutes ces « castes » et l'une des raisons de son exil intellectuel serait à trouver dans les mutilations qu'imposaient à sa curiosité partout en éveil, les spécialistes confinés dans un seul domaine. Si extensible que fût la notion d'*adab* au IVe siècle, elle ne pouvait ainsi s'épanouir au-delà de certaines limites qui sont à définir.

(4) Il s'agit moins de prendre systématiquement le parti de Tawḥîdî parce qu'il est un de ces classiques dont l'attitude justifie par avance certaines évolutions actuelles de la conscience islamique (position courante chez les écrivains de la *Nahḍa*), que de comprendre précisément ce qui, dans ses écrits, pouvait heurter ou dépasser ses opposants. Autrement dit, c'est une sociologie de l'échec de Tawḥîdî qu'il serait intéressant d'étudier à fond.

(5) Ils sont nombreux et malheureusement trop peu connus, tant l'attention des chercheurs a été surtout retenue par « les 4 grands » (al-Kindî, al-Fârâbî, Avicenne et Averroès). L'*Imtâ'* et les *Muqâbasât* citent souvent, par exemple,

à poser certains problèmes délicats en des termes hardis. Nous nous attacherons surtout à fixer l'harmonie conceptuelle à laquelle ils semblent être parvenus et qui les rapproche de la vision unifiante des mystiques autant qu'elle les éloigne des oppositions sommaires des théologiens et des juristes.

Le triomphe de l'union transformante entre foi et raison ; Rôle d'Abû Sulaymân al-Manṭiqî al-Sijisṭānī.

Dans la mesure où l'on peut admettre que Tawḥîdî fait écho dans son œuvre aux esprits les plus en vue de son temps, c'est indiscutablement Abû Sulaymân al-Sijisṭânî (1) que nous devons retenir comme le maître à penser de toute la génération qui relie celle de Fârâbî (m. 339/950) à celle d'Avicenne (né en 371/981) (2). Et si l'on considère d'une part qu'il a exercé sur Tawḥîdî une influence prédominante (3) ; d'autre part, qu'il représente, selon une importante suggestion de Louis Massignon (4), un maillon solide d'une chaîne (isnâd) philosophico-mystique inaugurée — on sait de quelle manière sublime ! — par Ḥallâj (5), on aura une idée assez précise de l'horizon dans lequel il nous faut situer notre auteur.

Pour pénétrer plus avant dans ce complexe d'idées dynamisées par l'Essentiel Désir *(al-'išq al-ḏâtî)* et dont A. Sulaymân avait assuré la continuité et le rayonnement à partir de sa retraite (6), nous nous contenterons d'analyser la critique qu'il fit de la tentative des *Iḫwân al-ṣafâ'*. Tawḥîdî nous rapporte (*Imtâ'* II, pp. 6-23), avec la force suggestive de son style, le texte à la fois dense et précis de cette critique.

Abû-l-Ḥasan al-'Āmirî, Abû Bakr al-Qawmisî, al-Ḥarîrî ġulâm b. Ṭarâra, Abû Sulaymân al-Maqdisî, etc.

(1) Cf. note 28.

(2) Avicenne apparaîtra sans doute moins grand le jour où on connaîtra bien l'apport de toute cette génération. Voir *infra* note 132.

(3) Il est de très loin, le plus abondamment cité dans l'Imtâ', les *Muqâbasat* et le *K. al-Ṣadâqa*. C'est presque toujours sa réponse, ou son intervention dans une discussion qui sont retenues comme décisives.

(4) *Interférences philoso. et percées métaphysiques dans la mystique ḥallagienne*, in *Mélanges* Maréchal, II, 263-96 (Bruxelles 1950).

(5) Qui est lui-même un confluent des divers courants analysés par L. Massignon.

(6) Aveugle, il ne sortait guère et vivait, semble-t-il, dans un extrême dénuement. Cf. *Imtâ'*, II, 116-118.

A. Sulaymân, « après avoir examiné pendant des jours et sondé longuement » les *Épîtres* que Tawḥîdî lui soumit, les rejeta en condamnant leur esprit et leur méthode. Il en réfute avec rigueur (1) l'intention maîtresse qui est de « présumer ce qui n'est ni susceptible d'être, ni possible, ni réalisable », autrement dit « qu'ils [les *Iḫwân*] pouvaient faire passer la philosophie — qui est la science... des phénomènes physiques, de la musique... et de la logique... — dans la Loi religieuse *(al-šarî'a)* et annexer celle-ci à celle-là » (p. 6).

C'est donc sur le problème central qui a torturé toute la conscience médiévale (2) que le « *šayḫ* » est amené à prendre position. Sa solution qu'Avicenne et Averroès reprendront dans un système plus ample et plus technique, a pour originalité de réduire toutes les contradictions et de dépasser toutes les positions tranchées auxquelles s'arrêtaient « les matérialistes *(dahrîyûn)* hérétiques qui ont pris la voie de la dialectique *(jadal)* et de l'ignorance... et qui, en déclarant [ceci] bon, [cela] mauvais ont instauré des oppositions notionnelles *(qâbalû-l-'umûr)* » (p. 20). Nous retiendrons dans cette solution deux lignes majeures de pensée :

a) Philosophie et religion sont deux domaines complémentaires de l'activité humaine. De l'une à l'autre il n'y a ni cassure, ni déperdition d'énergie spirituelle ; mais il y a nécessité de recourir, dans l'exercice de l'une ou l'autre discipline, à des dispositions et des démarches de l'esprit parfaitement distinctes. Désireux avant tout de dénoncer la confusion des méthodes et des notions qu'implique le syncrétisme facile des *Iḫwân*, A. Sulaymân force à dessein les traits qui distinguent, sans les opposer radicalement, philosophie et religion. Il en vient même à prononcer des différences qui ont l'allure de ces oppositions figées qu'il vient de rejeter. « Le prophète, proclame-t-il, est supérieur au philosophe et le philosophe est inférieur au prophète. C'est au philosophe de suivre le prophète, tandis que le

(1) La réfutation d'al-Maqdisî par al-Ḥarîrî qui s'y trouve intercalée pp. 11-17, va dans le même sens que celle d'A. Sulaymân.

(2) Il faudrait l'étudier dans la perspective plus générale d'une conscience intellectuelle se libérant d'une conscience mythique. Cf. G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, 1953.

prophète n'a pas à suivre le philosophe, car le prophète est envoyé, le philosophe destinataire [de la mission] » (*ibid.*, p. 10). Plus loin (p. 18), séparant nettement les deux activités, il affirme avec non moins de force : « Si l'on veut philosopher, on doit détourner son regard des cultes religieux *(diyânât)* ; si l'on choisit de se livrer à la pratique religieuse *(al-ṭadayyun)*, on doit se dégager de toute préoccupation philosophique. [On doit] s'en occuper séparément en deux lieux et deux situations différents ».

Tawḥîdî, en terminant son « compte rendu », note avec objectivité que « la voie ainsi définie est hérissée de vastes objections *(mu'âraḍât wâsi'a)* et offre des issues *(madâḫil)* aux adversaires. Aussi, n'importe qui ne parvient pas à la rapporter fidèlement, puisque l'auteur, après avoir distingué Loi religieuse et philosophie, a incité à les pratiquer tout ensemble, ce qui ressemble à une contradiction » (*ibid.*, p. 23).

Cette remarque est exprimée en de tels termes qu'elle traduit, sans nul doute, l'adhésion discrète du disciple à son maître. Tawḥîdî sait, en effet, que l'apparente contradiction que des adversaires (1) relèvent dans la position d'A. Sulaymân, cache un souverain équilibre d'une pensée maîtresse de ses moyens.

b) Philosophie et religion ont une même cause finale. Il s'agit de se frayer, à travers la complexité physico-biologique, la route grimpante et malaisée qui mène à la Sérénité divine *(al-sakîna al-'ilâhiyya)*. Pour cela, il faut commencer par parcourir, conformément aux pressantes invitations de Dieu Lui-même (2), le cycle de connaissances relevant de l'enquête rationnelle *(baḥṯ 'aqlî)*. Exercer sa raison apparaît ainsi comme un début d'acquiescement *(qabûl)* aux lumières d'en-Haut que le prophète reçoit d'emblée ; une sorte de propédeutique à la vie contemplative. Plus on s'y adonne, plus on se sent pénétré de ce sentiment dynamique d'incomplétude *(al-'išq)* qui nous pousse vers les sommets du haut desquels la multiplicité où

(1) Un seul est cité nommément : Abû Ġânim al-Ṭabîb, disciple d'Ibn Zakariyâ al-Ṛâzî (p. 23). Ses objections ne sont malheureusement pas énoncées.

(2) A. Sulaymân cite de nombreux versets (pp. 19-20) qui incitent à l'exercice de l'intelligence et légitiment, par conséquent, l'activité du philosophe.

notre raison s'embrouillait et s'épuisait en un effort de classification du réel, se laisse réduire à l'unité.

La conciliation des deux voies : philosophique et religieuse, s'opère ainsi, non pas au niveau de l'ordinaire condition humaine, mais sur le plan difficilement accessible où toutes nos potentialités spirituelles se déploient dans les perspectives d'un équilibre optimum *(al-sakîna)*. Autant dire qu'elle consiste pour l'homme à ne jamais cesser d'être écartelé entre l'effort aride qu'impose la recherche philosophique et le désir de purification et de connaissance globale que l'exemple du prophète — pour autant que nous ne commettons pas l'erreur mortelle pour l'esprit de le rabaisser au rang du philosophe (1) — avive dans nos cœurs. Plus que d'une simple conciliation, il s'agit, on le voit, d'une correspondance idéale et transcendante entre les diverses activités et postulations de l'homme considéré dans la complexité psycho-somatique de son être. Foi et raison concourent ainsi à susciter et à maintenir une tension dynamique de l'esprit qui, tout en se sachant dépendant du monde ambiant, se méfie de la connaissance sensible, des approximations dangereuses de la langue et plus encore des appétits et des passions : autant de menaces constantes pour la souveraine Sérénité du vrai Sage (2).

Tel semble avoir été, à des degrés divers comme le note A. Sulaymân lui-même (3), l'horizon des plus grands esprits pensants à Bagdad au IVe/Xe siècle. C'est dans cette perspective que nous devons situer tout essai d'interprétation d'attitudes religieuses comme celle d'un Miskawayh ou d'un Tawḥîdî. Souvent, chez celui-ci, il faut en plus faire la part des procédés littéraires qui lui sont propres, comme nous le montrerons ci-dessous avec l'exemple des *Hawâmil*.

* * *

(1) Cf. le parallèle très éclairant que trace A. Ṣulaymân entre le Législateur *(ṣâḥib al-šarî'a)* et le philosophe (p. 18).

(2) Sur la nature de cette Sérénité, les conditions de son acquisition et de son actualisation, cf. *Imtâ'*, I, 206-10.

(3) *Ibid.* p. 209 « *wal-sakîna... taqâsamahâ naw' ul-'insân bil-ziyâda wal-naqṣân wal-ǧumûḍ wal-bayân...* ».

Grâce à cette longue, mais utile parenthèse, ce que nous avons appelé l'audace intellectuelle de Tawḥîdî va prendre pour nous la signification d'une pensée qui, toujours soucieuse d'un supplément d'âme et de vérité, s'interroge et interroge hardiment sur tout, beaucoup plus que d'une ironie légère, ou destructrice des valeurs.

Ce sérieux profond de la réflexion s'affirme avec insistance dans la question 88, p. 212-214. « Entretiens-moi, demande-t-il sur un ton d'impatience angoissée, d'une question qui est la reine des questions et [appelle] une réponse qui est la princesse des réponses... du fait des malheurs considérables dont elle est la source et des épreuves qu'elle entraîne pour tous : il s'agit de l'infortune *(ḥirmân)* de l'homme supérieur et du succès du médiocre... » Et Tawḥîdî d'invoquer les exemples d'Ibn al-Râwandî et d'Abû 'Îsà al-Warrâq qui ont rejeté la foi religieuse à cause d'une semblable injustice. Il comprend parfaitement cette évolution et l'admet puisqu'il n'a aucune parole de désapprobation contre l'hérésie. Mais il n'attache pas moins de prix à « l'étude de ce mystère... dût-elle ne laisser pour issue que de s'en remettre à Dieu et de montrer autant de constance *(ṣabr)* que l'exigera la démonstration *(dalîl)* » (*ibid.*, p. 213).

Ce dernier membre de phrase est caractéristique de l'attitude de Tawḥîdî. Il ressent la même révolte contre une situation imméritée que bien d'autres « esprits forts » (1) ; des doutes déchirants assaillent son intelligence si déliée, sur la Bonté et la Justice divines — doutes que suggèrent les questions 35, p. 108 et 59, p. 156. — Mais il ne conserve pas moins un parti pris résolu pour la soumission à Dieu et la confiance en la raison.

C'est pour atteindre cette évidence intérieure qui procure « le repos du cœur, la pureté d'intention *(salâmat al-ṣadr)*, l'hygiène de l'intellect et l'agrément du Seigneur » (p. 213), qu'il remet en cause bien des conventions solidement ancrées

(1) Le problème de la révolte dans la littérature arabe n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique. On aimerait savoir, en particulier, dans quelle mesure la vertu si répandue de *ṣabr* ne cache pas, chez ceux qui s'en réclament le plus, l'attente obstinée d'une revanche. L'idée est à creuser pour Tawḥîdî.

dans les mentalités. Il arrive ainsi à esquisser une critique éparpillée, mais incisive de la connaissance.

Il y a d'abord la convention linguistique. Elle est signalée par le fait que « telle appellation présente une consonnance plus légère qu'une autre au point qu'on surprend chez l'auditeur l'émoi esthétique *(ṭarab)* qu'elle suscite en lui ». L'intention critique se généralise, car « cela arrive couramment pour les appellations, les surnoms honorifiques *(al-kunà)*, les belles qualités *(šamâ'il)*, les parures, les représentations figurées *(ṣuwar)*, les édifices, les traits moraux et physiques, les pays et les époques, les doctrines et les croyances, les us et coutumes » (n° 3 ; p. 20).

La langue véhicule ainsi toutes sortes de conventions conceptuelles. Les secrètes correspondances et discordances entre chaque moi et l'univers des perceptions *('âlam al-'idrâk)* doivent être saisies dans leurs causes profondes pour établir l'unité intrinsèque et la consistance ontologique de la Réalité qui perçoit. D'où toute une série de questions extrêmement pertinentes, dans leur forme comme dans leur fond, car elles partent toujours de « l'épiphénomène » pour tenter de cerner le « noumène ». « Il faut savoir, explique-t-il lui-même à la fin de son importante question sur la nature et la définition de la science, que l'objectif dans la définition *(ḥadd)* d'une notion est de restituer son essence débarrassée de tout mélange, pure de toute tache, à l'aide d'un concept *(lafẓ)* s'appliquant proprement à elle et d'une expression mise au point *(maṣûġa)* pour la désigner spécifiquement. Dès l'instant où l'essence d'une notion *('ayn al-šay')* est établie dans l'âme et se représente devant l'intellect, la logique en saisit nécessairement la vérité et en perçoit la quintessence » (n° 50 ; p. 136).

C'est cette préoccupation philosophique servie par une solide connaissance de la langue qui le pousse à demander à propos de plusieurs questions « quelles nuances séparent les sens véritables *(ḥaqâ'iq al-ma'ânî)* de concepts courants parmi les hommes se réclamant d'intelligence et de religion... » (p. 94). Et c'est pour éliminer les colorations subjectives des mots et des notions qu'il demande : « Pourquoi en est-on venu à aimer tel mois et tel jour en particulier ? D'où vient que l'on se fait

du vendredi une représentation différente de celle du samedi ? (n° 28, p. 80) ; » quel [sorte d']attachement *('ilf)* éprouve-t-on pour un lieu qu'on fréquente beaucoup et une personne qui nous est bien familière ? » (n° 36 ; p. 110) ; « quel est le stade initial *(mabda')* des diverses coutumes [suivies] par tous ces peuples éloignés les uns des autres ? Coutume *('âda)* dérive, en effet, de *'âda/ya'ûdu* (réitérer) et *'i'tâda/ya'tâdu* (s'accoutumer). Comment, dès lors, a-t-on été amené aux [comportements] initiaux qu'on a adoptés ensuite ? Quel est, par ailleurs, le mobile *(bâ'iṯ)* qui a enfermé chaque peuple, en matière de costume, de parure, d'expression et de gestes, dans des frontières que nul ne franchit et des régions que nul ne dépasse » ? (n° 44, p. 121) (1).

Cette dernière question nous fait déboucher dans le domaine social où de nombreuses conventions ne contribuent pas moins à refouler et à défigurer cette essence du moi qu'il s'agit de retrouver. Tout en poursuivant sa quête métaphysique, Tawḥîdî exprime, sous forme de remarques innocentes, des critiques contre un « régime » qui refuse aux hommes de valeur la place qu'ils méritent. C'est l'espoir — toujours déçu, on l'a vu — d'amener Miskawayh à des explications non pas seulement théoriques, mais « sociologiques » qu'il lui demande malicieusement « pour quelle raison tient-on pour noble celui qui a eu un père ou un grand-père célèbre et comblé [d'égards] par suite d'une action glorieuse, d'un courage et d'un comportement [personnels], alors qu'il n'en est rien pour celui qui a un fils aussi [distingué] ? Je veux dire comment la noblesse se transmet-elle de l'ascendant au descendant, alors qu'elle ne rejaillit pas du descendant sur l'ascendant » ? (n° 80 ; p. 197).

L'ironie mordante du style dans la question suivante (n° 81, p. 197) ne laisse aucun doute sur les intentions critiques de l'auteur. « Pourquoi faut-il que lorsqu'un père est réputé avoir les qualités qu'on vient de nommer et d'autres concernant la religion et le scrupule *(wara')*, ses enfants et petits enfants

(1) Il est intéressant de voir ici le thème des mérites respectifs des peuples souvent traité avec un esprit chauvin plus ou moins discret, utilisé, ici, comme sujet de réflexion ethnologique.

aient une démarche solennelle (m. à m. tirent la traîne), s'affichent avec fierté, méprisent tout le monde, se considèrent comme si la royauté leur avait été accordée, soient persuadés que c'est un devoir pour nous de les servir et que notre salut dépend d'eux ? » (1).

Il dénonce avec insistance les privilèges de la noblesse héréditaire puisqu'il est courant que « le magnifique, généreux et brave engendre le vil, bas et indigne, tout comme celui-ci peut engendrer celui-là » (n° 111, p. 262). « Est-il admissible, [dès lors], que la sagesse consiste à déclarer les hommes égaux [en se plaçant] du seul point de vue de la haute noblesse, sans [tenir compte] de leurs différences ?... Et je ne veux pas parler de l'égalité eu égard à la condition [matérielle], à l'avoir suffisant, à la pauvreté et au besoin : celle-là est consacrée comme judicieuse par la sagesse, car elle est consécutive à la loi de l'univers et conforme à la raison. Mais je veux parler de l'égalité des hommes eu égard à la cause *(al-sabab)*... » (n° 82, p. 199).

Il convient donc de se méfier des idées communément admises, des sentiments de commande que la pression collective impose à l'individu. Il faut autant que possible comprendre pourquoi nous sommes obligés de subir cette vie en commun qui oblitère bien des vérités. C'est à satisfaire cette irrésistible curiosité et à trouver des compensations à cette dégradation de nous-mêmes que visent sans doute des questions comme celles-ci :

« Qu'est-ce qui autorise à traiter de sot celui qui porte des vêtements à longue traîne, un turban épais, dispose du coton autour de son col *(zîq)*, laisse à [son habit] une ample ouverture *(jayb)*, marche en se dandinant, parle avec emphase ? Pourquoi déteste-t-on tout ceci et ce qui s'en rapproche... ? Et pourquoi ne laisse-t-on pas chacun agir selon son bon vouloir *(ra'y)*, son choix, son désir et sa préférence ? » (n° 67, p. 178).

La portée psycho-sociale est ici très nette : le groupe se défend et assure la permanence de sa conscience d'idendité

(1) On ne peut s'empêcher de penser aux modernistes comme Ṭaha Ḥussein dénonçant le culte des saints. Cf. *Šajarat al-bu's*, Le Caire, 1944.

originale (1) en sanctionnant par le ridicule et l'isolement le membre qui veut s'en évader. Mais ce salut est payé de la perte de notre précieuse liberté individuelle. Cette atteinte à l'intégrité du moi individuel est soulignée par une autre observation :

« Qu'est-ce qui fait que l'empêchement *(ḥaẓr)* est ressenti comme un poids par l'homme ? De même, quand un commandement nous est signifié, il nous oppresse et coupe le souffle. Tu sais que l'ordre universel *(niẓâm al-'âlam)* nécessite, pourtant, l'ordre et la défense et que ceux-ci supposent un commandeur et un défenseur, un commandé et un lié par la défense... Il y a là une vérité cachée *(maktûma)* qui rend l'homme parfait quand il en prend connaissance... » (n° 143, p. 310).

Traquant partout la contradiction pour faire surgir « la vérité cachée », Tawḥîdî ne craint pas d'opposer les faits bruts et patents à la Loi religieuse. Ne comporte-t-elle pas elle aussi une part de convention et, en tout cas, de rite ? Ainsi « quel sens donner à des expressions telles que : ceci vient de Dieu ; ceci est lié au concours de Dieu ; ceci est pour Dieu ; ceci repose sur Dieu ; ceci est un effet de la providence de Dieu ; ceci est lié à la providence de Dieu ; ceci est lié à la volonté de Dieu ; ceci se déroule au su de Dieu » ? (n° 35, p. 108). Tout ce que nous savons sur l'auteur autorise à croire qu'il veut dénoncer le caractère stéréotypé de ces formules courantes qui ne mettent plus l'esprit en contact vivant avec la présence effective de Dieu au monde. Ce ne sont plus que des clichés servant à clore un propos, esquiver une véritable explication, enregistrer un événement. Miskawayh, exceptionnellement, perçoit la densité psychologique que peut avoir, par ailleurs, cette question. « Il n'est pas possible, fait-il remarquer au début de sa réponse, de s'expliquer sur ce que veulent dire *(maqṣid)* les gens par ces expressions, du fait de la grande diversité de leurs intentions, de la différence de leurs opinions et de leurs doctrines

(1) Cf. question 86, p. 208 : « Quelle est cette supériorité distinctive *(faḍîla)* qu'on rencontre chez différents peuples comme les Arabes, les Byzantins, les Persans et les Hindous ? » Notons au passage l'influence de Ǧâḥiẓ : Tawḥîdî ne cite pas les Turcs parce que, dit-il, Abû 'Uṯmân n'en a pas tenu compte.

(maḍâhib) » *(ibid.)*. Mais pour lui, on le verra, il s'agit beaucoup plus d'une psychologie spéculative que de ce souci qui obsède Tawḥîdî de déterminer l'exact degré d'incarnation des idées dans la conscience.

Les écoles juridiques apparaissent comme autant de manières conventionnelles de concevoir et de vivre la Loi religieuse. De toutes les questions « se posant aux juristes et aux théologiens défenseurs de la religion », Tawḥîdî en retient une seule (1) qui est révélatrice de sa volonté constante de faire partout la part de subjectivité contenue dans toute réflexion humaine. Il voudrait savoir « qu'est-ce qui permet à tel juriste de déclarer illicite une même chose qu'un autre déclare licite... » (n° 153, p. 328-29). Son refus de souscrire aux solutions de ceux qui « divergent de cette manière scandaleuse, prennent des positions odieusement arbitraires *(taḥakkum)*, suivent le penchant et la passion et pratiquent une interprétation *(ta'wîl)* large » *(ibid.)* est suggéré par la question 175, p. 367 :

« Qu'est-on fondé à reprocher à quelqu'un qui, ayant quitté une école juridique à laquelle il appartenait, parce qu'il y a découvert une faute, quitte la seconde comme il a quitté la première et continue à agir de même pour toutes les écoles, si bien qu'aucune ne s'avère véridique pour lui et qu'aucune vérité *(ḥaqq)* n'éclate à ses yeux ».

L'auteur « du pèlerinage spirituel quand il est impossible d'accomplir le pèlerinage légal » ne pouvait évidemment s'accommoder de ces discussions stériles et formelles qui accentuaient l'anarchie doctrinale en multipliant les solutions contradictoires. La Loi religieuse ne peut avoir qu'une seule signification (cf. n° 147, p. 315 : « est-il concevable que la Loi religieuse telle qu'elle émane de Dieu — le Très Haut — énonce quoi que ce soit que l'intelligence rejette » ?). L'intelligence étant conçue philosophiquement comme une émanation du flux illuminateur de Dieu *(al-fayḍ al-'ilâhî)* ne peut qu'adhérer à ces

(1) Il s'excuse de l'introduire dans « ce livre... bien que sa majeure partie soit tirée des [connaissances sur la] nature, empruntée aux grands philosophes, aux maîtres expérimentés, aux hommes de valeur de chaque race et de chaque confession *(niḥla)* » (p. 329). « La Sagesse des Nations » l'emporte ainsi nettement, dans l'esprit de Tawḥîdî, sur la morale particulariste des *fuqahâ'*.

vérités massives qu'apporte la Révélation « *telle qu'elle émane de Dieu* ».

Mais le Sage, même parvenu à ce stade contemplatif où il peut goûter à la saveur singulière d'une connaissance totalisée (1), ne peut, tant qu'il continue d'appartenir à la cité des hommes, s'installer dans un repos définitif. C'est la leçon maîtresse qui se dégage des *Hawâmil.* Chaque fois qu'une question nous hisse par ses implications multiples à un sommet de la réflexion, une autre nous ramène vers le bas, c'est-à-dire vers la vie qui repose en permanence et de mille façons différentes le problème de l'homme. La religion n'est qu'un aspect, une avenue d'une problématique qui a l'homme pour centre. « L'homme est un problème pour l'homme » *('inna-l-'insân 'aškala 'alayhi-l-'insân)*, dit fortement Tawḥîdî (p. 180). Aussi, lorsqu'il se fait l'écho des lieux théologiques si vivement disputés en son temps, confère-t-il à des problèmes figés dans une formulation et une perspective dialectiques, une résonance plus humaine et une teinte d'angoisse métaphysique moins factice que dans les purs jeux d'intellectuels, ou les déchirements entre fanatiques.

Au lieu de passer en revue toutes les questions où s'affirme cette référence à l'homme engagé dans l'existence, à sa destinée (n° 68, p. 179-80), à ses aspirations au Beau (n° 52, p. 140), au Bien (n° 77, p. 191-92), à sa propension au mal (n° 76, p. 190-91), sa conscience de culpabilité (n° 104, p. 252)..., nous croyons préférable de partir, comme Tawḥîdî, de deux observations courantes.

a) D'une part, c'est un fait irrécusable que l'homme est à ce point attaché à la vie que tout son comportement est marqué par l'impatience d'en jouir vite et au maximum. Tawḥîdî oppose dans une antithèse à plusieurs faces cette fureur instinctive de vivre qui nous anime (2) à ce réseau d'interdictions éthiques, sociales et religieuses qui la répriment. « Pour quelle raison, demande-t-il, aime-t-on la [vie] éphémère

(1) Tawḥîdî, pour sa part, ne croit pas en la possibilité pour l'homme d'acquérir cette connaissance totalisée Cf. question 116, p 268 ; sur les raisons psychologiques de cette impossibilité d'après A. Sulaymân, cf. *Imtâ'*, III, 109-10.

(2) On y perçoit sa propre rage de ne pouvoir partager les honneurs et le bonheur immédiat avec ceux qui en jouissaient.

(al-'âjila)? Le Très-Haut ne dit-il pas lui-même : « Eh bien ! non ! [loin de croire], vous aimez la [vie] éphémère » (1)... Du fait de cette notion *(al-ma'nà)*, ont éclaté des querelles, a été bouleversé [l'ordre] des choses, sont embarrassées les intelligences ; il y a eu besoin de recourir aux prophètes, au gouvernement *(siyâsa)*, aux interdictions *(maqâmi')* et aux exhortations. Mais, si l'amour de la [vie] éphémère est lié à la nature entitative *(ṭibâ')*... comment est-il possible de le rejeter et de l'extirper ? » (nº 55, p. 147-48). Suit une cascade de questions qui sont comme autant d'objections préventives au triomphe facile d'un esprit abstrait. « Comment concevoir qu'il soit fait obligation légale *(taklîf)* de ce qui est contraire à la nature ? La Loi religieuse ne fonde-t-elle pas la nature ? La religion n'est-elle pas le fondement *(qiwâm)* du gouvernement.?... Comment continuer à faire reproche à quelqu'un d'aimer ce qui lui a été rendu aimable et ce à quoi a été limitée son ambition, au même titre qu'il a été créé mâle ou femelle, long ou court, aveugle ou clairvoyant, lourd ou sagace ? »

On remarquera l'insistance mise ici à définir une approche réaliste du problème de l'existence ici-bas et de son importance face à celle de l'Au-delà. Face aux moralistes professionnels, aux théologiens bavards, aux juristes étroits, il vise à faire reconsidérer le grave et classique problème du libre arbitre dans cette perspective d'engagement existentiel. « Cet examen, poursuit-il dans la même question, conduit [à celui] de la prédestination et du libre arbitre *(al-jabr wal-iḫtiyâr)* : deux notions qui ont besoin d'être minutieusement analysées et reconsidérées *(tajdîd i'tibâr)*. [Malheureusement] la conjoncture *(al-ḥâl)* éparpille l'esprit et l'empêche de s'acquitter de sa tâche en conduisant la recherche jusqu'au bout » (p. 148).

Une autre donnée psychologique non moins enracinée en nous, fournit à Tawḥîdî un thème corollaire du précédent : c'est l'espoir. Il en use pour enfoncer son clou, c'est-à-dire confirmer que l'amour de cette vie traduit un élan naturel et sans cesse renaissant. « Pourquoi l'espoir s'avive-t-il à mesure que le corps vieillit ? Quelle est la cause de cette situation ? Et quelle

(1) *Coran*, LXXV, 20.

signification symbolique cache-t-elle ?... Si [l'espoir, le souhait et l'espérance] *('amal, 'umniya, rajâ')* concourent [aux œuvres salutaires *(maṣâliḥ)* en ce monde], pourquoi se recommande-t-on de limiter l'espoir, de couper court aux souhaits et de renoncer à l'espérance, sinon en Dieu — qu'Il soit béni et exalté — et pour Dieu ? » (n° 94, p. 233).

Ne faut-il pas voir, ici encore, une manière audacieuse de poser le problème central en Islam de la confiance en Dieu *(al-tawakkul)* que beaucoup confondent, dans la pratique, avec la démission de la volonté devant les résistances du monde et de la société ? Ne faut-il pas comprendre par « ces œuvres salutaires en ce monde auxquelles concourent l'espoir, le souhait et l'espérance » la nécessité pour l'homme de ne jamais abdiquer devant les menées indignes de ses semblables et sous des lois iniques, les droits éminents de l'esprit ? Et sauvegarder de la sorte la vie de l'esprit en défiant, s'il le faut, les dirigeants qui l'écrasent et l'avilissent (1), n'est-ce point la plus noble façon de s'abandonner à Dieu ? Il s'agit d'assumer les échecs, les désillusions et les souffrances en luttant d'abord pour en sortir, ou en limiter les effets, en en appelant au Dieu de Justice quand on n'a plus aucune chance de vaincre (2) ;

b) Mais voici, d'autre part, un fait qui autorise sur la condition humaine des hypothèses dont la vérification était de nature à renouveler dans la conscience islamique, notamment, l'idée de liberté. Il s'agit du suicide. L'homme étouffé par la pression collective, traqué par les envieux et les méchants, refoulé dans ses tendances les plus fortes par une meute de bigots (cf. n° 136, p. 298-99) et de littéralistes, peut en arriver à perdre jusqu'à la dernière frange d'autonomie qui lui permet d'attester, *à sa façon*, sa relation avec Dieu ; relation qui, dans le cas de Tawḥîdî, est déterminée par la richesse de conception, la hardiesse de projet qu'a fait naître en lui une convergence idéale de courants culturels, de traditions mentales et de nourritures spirituelles.

(1) Des écrits comme la *Risâlat al-saqîfa* (contre les *šî'ites*), *'Aḫlâq al-wazîrayn*, *al-ḥajj al-'aqlî* (surtout après le tragique exemple de Ḥallâj), prouvent que Tawḥîdî avait un grand courage intellectuel.

(2) C'est le sens des *Išârât* où Tawḥîdî vieilli, vaincu, laisse percer jusque dans ses invocations à Dieu, la nostalgie d'un monde qui lui a tout refusé.

Nous ne devons pas oublier qu'il mena de ce fait l'expérience de « l'exil » jusqu'à une sorte de vertige intérieur (1). Dans cette solitude où le rejeta progressivement son parti pris rationaliste face à une conscience mythique totalitaire, à peine effleurée par l'intellectualisme, il a dû réfléchir souvent à l'issue offerte par le suicide. Il demande en effet : « Pourquoi la mort est-elle aisée pour le torturé qui sait, pourtant, que la vie est incompatible avec le non-être *(al-'adam)*, qu'il n'existera plus... Il sait aussi que l'existant *(mawjûd)* est plus noble que l'inexistant *(ma'dûm)*... Qu'est-ce qui lui rend aisé, dès lors, le non-être ? Quelle perspective s'ouvre à lui ? (2). Une telle option *(iḫtiyâr)* de sa part relève-t-elle de la raison, ou d'un tempérament dérangé ? » (n° 74, p. 187).

La question 56, p. 150 est plus explicite encore du tragique débat qui se poursuit dans l'esprit de l'auteur.

« Quelle peut bien être la cause qui amène l'homme à se suicider à la suite d'échecs répétés, d'une pauvreté qui l'y pousse, d'une situation qui reste hors de sa portée et de sa capacité, d'une porte qui demeure fermée tant à son ambition qu'à son besoin vital, d'une passion *('išq)* impossible à satisfaire et qu'il ne sait comment guérir ? Et qu'attend-il de son geste ? Vers quoi tendent son dessein et son intention ?... Et qu'est-ce qui lui fait oublier un souffle vital *(rûḥ)* devenu familier, une âme bien-aimée, une vie précieuse ? » Est-ce pour susciter une réfutation décisive au nom de l'essence immortelle de l'homme, ou pour accentuer, par un effet de rhétorique, la grandeur effrayante de l'alternative devant laquelle place le suicide — et, plus encore, de « l'option » — que Tawḥîdî parle de « non-être » (3) après la mort ? Sa forte antithèse entre la vie précieuse, l'existence concrète et le néant d'outre-tombe ne laisse pas,

(1) Cf. *Išârât*, pp. 18 ; 79 ; 81. L'étude du thème de l'exil chez Tawḥîdî apporterait une contribution essentielle à la connaissance du mysticisme du point de vue de ses motivations.

(2) Il s'agit bien d'un acte *délibéré:* l'homme semble choisir son sort en toute souveraineté !

(3) On peut évidemment penser que Tawḥîdî emploie 'adam dans le sens *mutazilite* « d'essence qui a la possibilité de passer à l'existence » (cf. A. Nader, *Le système mu' tazilite*, p. 130). Miskawayh en tous cas, rejette ce mot comme impropre, car « la substance en tant que telle ne s'anéantit pas ».

en tout cas, de surprendre le moins prévenu à l'égard de son orthodoxie religieuse. Mais souvenons-nous qu'il était une nature impétueuse qui livre crûment ses impressions les plus fugitives. L'idée de suicide a dû le torturer d'autant plus diversement qu'au cours de sa longue vie, son pessimisme n'a fait que croître. Parmi toutes les argumentations qui se présentèrent à son esprit et dont ses questions nous suggèrent la teneur, il y en avait, sans doute, de simples et de complexes.

Soûlé si l'on peut dire de souffrance et de révolte, il a pu éprouver, comme tout homme, l'envie « d'en finir ». Or, dans ces moments d'extrême détresse, il est difficile de concevoir un autre avenir, ou devenir, hormis la délivrance immédiate. Mais étant donné la richesse de sa vie intérieure, il est vraisemblable que Tawḥîdî ait élevé le débat au-dessus de cette fuite ordinaire vers le vide. L'interruption brutale et délibérée de soi pouvait lui apparaître comme une suprême affirmation de sa résistance aux forces hostiles. Après s'être épuisé à préserver, en s'imposant à ses contemporains, cette parcelle de liberté (1) sans laquelle la vie n'est plus rien, force lui a été d'enregistrer sa défaite. Dès lors, ne devient-il pas impératif d'arracher à l'étreinte étouffante de l'existence, son essence qui doit rester pure pour mériter d'être unie à Dieu ? Vers la fin de sa vie, Tawḥīdī a trouvé le moyen de concilier le devoir de noble constance *(ṣabr jamîl)* devant les épreuves et son refus obstiné de composer avec les hommes. En brûlant tous ses livres, ne sauvait-il pas symboliquement l'originalité inviolable de sa conscience tout en acceptant d'attendre courageusement que « Dieu décide de reprendre son dépôt » ?

Quoi qu'il en soit, nous retiendrons surtout de cette analyse que l'essence et l'existence n'étaient pas seulement pour lui deux concepts riches de développements spéculatifs.

(1) A cet égard, la vie de Tawḥīdī est un exemple attachant du « cheminement de la liberté » à travers la complexité « des déterminismes sociaux ». Il s'agit avec lui non de cette liberté métaphysique, sujet d'interminables spéculations, mais de cette liberté concrète que définit G. Gurvitch comme « s'éprouvant dans des expériences collectives aussi bien qu'individuelles et consistant en une action volontaire spontanée et clairvoyante... » (cf. *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*, p. 82, Paris, 1955). Là est le sens du sentiment de frustration qui s'exprime dans toute l'œuvre de Tawḥīdī.

Du premier, il *savourait*, grâce à ses maîtres mystiques (1), le contenu transcendant et éprouvait l'accélération dynamique qu'il confère à toute vocation religieuse. Grâce à cette participation affective à une surréalité, il ne s'est jamais départi, semble-t-il, de cet effort de « décapement mental » qui ouvre des « perspectives plongeantes » sur le divin. Mais du second, l'individualisme triomphant — tout au moins dans l'aristocratie (2) — à l'époque bûyide, autant que son tempérament d'artiste exigeant, avaient ancré en lui un sens très concret de jouissance positive (3). C'est le choc brutal et permanent de ces deux poussées qui semble bien être la donnée fondamentale de la personnalité pathétique de Tawḥîdî.

Ses tendances culturelles

S'il n'est pas un mystique ordinaire qui pratique volontairement le renoncement au monde, il n'est pas davantage un philosophe authentique. Miskawayh, plus d'une fois lui reproche de ne pas se conformer à la terminologie consacrée, ou aux règles de la logique. C'est que Tawḥîdî s'inscrit plutôt dans la tradition culturelle de Ğâḥiẓ dont il était un fervent admirateur. Autant dire qu'il se réclame d'une conscience historique foncièrement arabe, tout en faisant droit, avec la largeur de vues d'un *adîb*, aux exigences de la conscience nouvelle forgée par les succès de la philosophie, du mysticisme et du *šî'isme*. Une passionnante étude qui romprait avec les schémas classiques imposés par une conception bourgeoise de la littérature et des œuvres de culture en général, en adoptant résolument une perspective sociologique (5), serait à faire sur le rôle éminent joué par Tawḥîdî

(1) Cf. I. Kaylânî, *op. cit.*, pp. 13-17.

(2) C'est l'un des motifs invoqués pour brûler ses livres ; cf. *Muqâbasât*, pp. 110-111 ; *Imtâ'*, III, 160.

(3) Cf. *Imtâ'*, I, 13 ; *Iršâd*, XXV, 5-52 passim.

(4) Cf. *Risâla fî taqrîẓ al-Ğâḥiẓ*, extraits dans *Iršâd*, XXVI, pp. 99-102. Dans les *Hawâmil*, Ğâḥiẓ est cité 3 fois par Tawḥîdî (pp. 208 ; 320 et 322) qui repose à Miskawayh deux questions soulevées par Aḥmad b. 'Abd al-wahhâb contre l'auteur de la *Risâlat al-tarbî' wal-tadwîr*.

(5) Pour une définition de la méthode visée ici, cf. *Traité de Sociologie*, II, pp. 299-315.

dans l'effort d'intégration et d'assimilation de thèmes et de formes d'expression nouveaux par les classes éclairées de l'Irak bûyide.

Conscient des limites de notre sujet, nous nous contenterons, ici, de quelques notations qui pourraient servir à de futures recherches dans la ligne souhaitée.

Un des traits spécifiques de la Tradition culturelle arabe réside dans le poids déterminant dont la langue pèse sur toute tentative d'appréhension du réel. De savantes analyses ont déjà montré jusqu'à quel point la structure grammaticale de la langue, et en particulier son involution sémantique, impose à l'esprit une démarche involutive foncièrement différente de la démarche progressive de l'esprit indo-européen (1). Plus précisément, pour ne pas laisser croire à un rapport simpliste de cause à effet, disons que l'esprit est soumis à une tension dialectique à double sens qui fait de lui une puissance médiatrice entre l'univers de signes dynamiques composé par les racines et l'univers des perceptions en voie d'élaboration. Autrement dit, la réalité perçue n'est pas seulement accommodée aux particularités perceptives du sujet ; elle doit en plus s'intégrer à la donnée linguistique qui s'impose avec d'autant plus d'exigence qu'elle est soutenue par une racine indestructible. Celle-ci apparaît comme un feu central d'où irradient et vers où convergent à la fois toutes les poussées de l'esprit aux prises avec le monde. Par suite, la langue instaure, *au départ*, un réseau d'harmoniques dont l'étendue et l'efficacité expressives ne sont pleinement assumées et assurées que par le poète né *(al-šâ'ir al-maṭbû')*. Elle prend ainsi toute sa valeur de trésor collectif où se trouvent capitalisés toutes les valeurs et tout le destin historique d'un peuple.

Tawḥīdī illustre parfaitement cette situation mentale en plein IVe/Xe siècle, c'est-à-dire en un moment où la confrontation entre les voies sémitiques de la connaissance et les voies indo-européennes atteint l'ardeur d'une lutte pour la vie. Face à Miskawayh qui pratique avec rigueur la méthode des

(1) Outre les études connues de L. Massignon, cf. L. Gardet, *La langue arabe et l'analyse des « États spirituels »*, in *Mélanges Massignon*, II, 215-243.

catégories d'Aristote et poursuit une exploration *continue* du réél, il exige constamment que les mots qui servent aux définitions et à l'expression des notions élaborées par l'intelligence soient *d'abord* fondés lexicologiquement. De sorte que le philosophe se trouve contraint d'accorder ses conclusions rationnelles avec l'usage linguistique courant. Par exemple, le processus commun que l'analyse psychologique relève dans la rêverie *(al-ru'yatu)*, le rêve *(al-ru'yâ)* et la réflexion *(al-rawiyya)* est mis en relief par le recours à la dérivation *(ištiqâq)*. « Ces trois mots, bien qu'ils diffèrent par leur vocalisation, ont les mêmes lettres [fondamentales] *(muttafiqa bil-ḥurûf)*... Ainsi se présentent les substantifs dérivés dont tu connais les règles, par suite de la pratique habile que tu en fais (1) ». C'est que Miskawayh rejoint la perspective linguistique de Tawḥīdī par son adhésion à la théorie de l'origine divine du langage et de la sacralisation de l'arabe par la révélation coranique. Ainsi, à propos de la distinction, entre *mustabham* et *mustaġlaq*, il fait remarquer que : « Confus » *(mustabham)* dit plus qu'« obscur » *(mustaġlaq)*, comme le montre la dérivation, car il y a adéquation et concordance entre elle et les significations *(ma'ânî)*. En effet, pour chaque signification, on tire un mot dérivé à partir d'un substantif(ism) nécessairement concordant avec elle. Autrement, [le recours] à la dérivation n'aurait pas de raison d'être et il ne servirait à rien de s'en donner la peine. On ne saurait croire qu'un [homme] de discernement *(al-mumayyiz)* fasse une telle chose ; que dire, a fortiori, de l'Auteur de la langue *(wâḍi' al-luġa)* » (p. 328).

Certaines questions évoquent le problème toujours vivement discuté des rapports et de la valeur respective du raisonnement grammatical *(qiyâs al-naḥwiyyîn)* et du raisonnement démonstratif *(qiyâs burhânî)* du philosophe (cf. nº 114, p. 265 ; 115, p. 266-67 ; 132, p. 293). Dans ce débat où nous saisissons le heurt de deux mentalités, Tawḥīdī se range nettement du côté de son maître al-Sīrāfī qu'il cite souvent comme le défenseur le plus autorisé du caractère foncièrement arabe de la gram-

(1) C'est Miskawayh qui s'adresse à Tawḥīdī, p. 128.

maire (1). En demandant à Miskawayh « pourquoi les Arabes traitent *šams* (soleil) au féminin et *qamar* (lune) au masculin », il trahit son intention de le gêner puisque la même question a été posée à « un maître en philosophie... qui n'a pu y répondre » (p. 266). C'est qu'il s'agit là, prend-il soin d'avertir, d'une notion qui échappe et n'intéresse pas ceux qui ont un vernis *(al-mutamassiḥîn)* de science, mais plutôt ceux qui parcourent les profondeurs du savoir... » *(ibid.)*. Faut-il comprendre que la langue, domaine privilégié de la connaissance approfondie, reste inaccessible à la prétention universaliste de la culture philosophique qui demeure, en fait, superficielle ? Ou plus simplement qu'il est très rare, sinon impossible de posséder à fond deux spécialités aussi étendues et riches que la philosophie et la lexicologie ? Cependant, tout en constatant l'irréductibilité de tous les faits grammaticaux aux règles de la logique, Tawḥîdî semble avoir évolué, comme pour le problème de la foi et de la raison, vers la conception harmonisatrice d'A. Sulaymân. Celui-ci entrevoit, en effet, une solution idéale où les deux disciplines atteindraient leur pleine fécondité dans une collaboration intime. Car, dit-il, « la grammaire est une logique arabe et la logique, une grammaire de l'intelligence... ; et l'on n'emprunte pas à la logique pour que la grammaire s'édifie correctement plus qu'on n'emprunte à la grammaire pour que la logique soit correcte et parfaitement structurée (2) ».

Avec la grammaire, la poésie, la prose et l'art oratoire où les Arabes ont toujours revendiqué des conceptions indépendantes, ont dû subir l'assaut de la philosophie hellénistique. Qudâma b. Ğa'far (m. après 320/932), al-Fârâbî (m. 339/950) et Isḥâq b. Ibrâhîm (m. après 335/946) sont les principaux représentants de l'effort de conciliation entre les théories littéraires arabes consacrées par une pratique séculaire et les règles rendues célèbres par les traductions plus ou moins fidèles de la Rhétorique et de la Poétique d'Aristote (3). Lorsque Tawḥîdî interroge Miskawayh sur la raison qui fait que le versificateur *(al-'arûḍî)*

(1) Cf. la fameuse controverse qui opposa al-Sîrâfî au philosophe Abû Bišr Matta sur la grammaire arabe et la logique grecque, in *Imtâ'*, I, 107-128.

(2) *Muqâbasât*, p. 172. Cf. aussi sur cette même question, *ibid.*, pp. 172-77.

(3) Cf. S. A. Bonebakker, intro. à l'éd. du *K. naqd al-ši'r* de Qudâma, Leyde, 1956.

est inférieur au poète né *(al-maṭbû')* (n° 124, p. 282) ; sur « ce qui rend l'éloquence orale plus difficile que l'éloquence écrite, alors que la langue et le calame ne sont que des instruments l'une et l'autre » (n° 126, p. 285) ; ou encore sur l'importance et le rôle respectifs de la poésie et de la prose (n° 142, p. 308), il ne fait donc qu'exprimer des curiosités communes. Il est à noter cependant que seuls sont retenus les problèmes intéressant la signification essentielle des genres si minutieusement disséqués par les ouvrages de critique. Écrivain né lui-même, Tawḥîdî laisse sous-entendre par ses questions que la poésie doit être d'abord spontanée et pénétrante, le discours improvisé et entraînant pour la foule des auditeurs, la prose clairement expressive et chargée d'idées (1). Contre les rimeurs et les bavards prétentieux qui encombraient, en son temps, la scène littéraire, il a toujours défendu, par l'exemple de ses écrits et par sa critique (2) l'originalité impressive du discours arabe envisagé sous ses trois formes.

Mais, dans les *Hawâmil*, cette défense est plus implicite qu'explicite : c'est, en effet, dans le style que s'affirment le mieux les tendances culturelles de l'auteur et, par suite, du public auquel il s'adressait (3). Nous y retrouvons le goût pour la citation d'un verset coranique, d'une tradition prophétique *(ḥadîṯ)*, ou profane *(ḫabar)* ; l'amour de l'anecdote plaisante qui doit rompre la monotonie d'un texte trop sérieux ; la notation, dans le comportement collectif, ou individuel, du détail révélateur d'une idée, d'un défaut ou d'une situation ; l'emploi courant des idiotismes métaphoriques ; le rythme de la phrase obtenu par une symétrie discrète des expressions, des consonnances légères, mais jamais par la juxtaposition raide des clausules *(fiqar)*, ni la recherche systématique de la rime (4).

(1) Il fait siennes, comme toujours, les vues qu'il attribue sur ce point à A. Sulaymân dans la *muqâbasa* 60, pp. 245-46. Il y annonce (p. 246) la publication d'une *Risâla fîl-kalâm* que nous n'avons malheureusement pas.

(2) Cf. les jugements qu'il porte sur certains de ses contemporains dans *Imtâ'*, I, 32-42.

(3) Il serait très éclairant de savoir dans quelle mesure ce public pouvait se confondre avec celui d'un Ḫwârizmî, ou d'un Hamaḏanî dont la prose alambiquée s'oppose si nettement à celle bien plus prenante de Tawḥîdî.

(4) Cf. par ex. n° 49, pp. 129-130 ; n° 134, p. 296.

A ces traits communs du style classique en prose arabe dont le premier exemple réussi est celui de Ǧâḥiẓ, Tawḥīdī en ajoute un qui le distingue précisément de son illustre prédécesseur : nous voulons parler de son lyrisme. Peu d'écrivains arabes du Moyen Age se sont épanchés dans leurs écrits avec autant de fréquence et de spontanéité touchante que Tawḥīdī. Nous pensons avoir suffisamment montré à quel point son moi intervient dans un texte pourtant aussi ramassé et limité dans ses développements que celui des *Hawâmil.* Toutefois, ses sentiments personnels y sont, nous l'avons vu, plus suggérés, ou latents que directement exprimés comme dans certaines pages de l'*Imtâ'*, des *Muqâbasât* ou du *Kitâb al-Ṣadâqa.* Cette irruption constante, mais voilée, de l'expérience vécue dans une entreprise intellectuelle assure à l'ouvrage une valeur exceptionnelle de témoin. Les *Hawâmil* apparaissent, en effet, dans une large mesure, comme les échos rencontrés dans l'âme sensible et forte de Tawḥīdī par les thèmes philosophiques, scientifiques (1) et littéraires qui alimentaient toute la vie culturelle de la société bûyide.

* * *

A cet appel conjugué d'une intelligence critique et d'une conscience mortifiée, comment répondit Miskawayh? S'est-il montré sensible aux implications multiples des *Hawâmil*, ou s'est-il contenté de saisir une occasion d'exposer ses idées philosophiques ? L'examen de son attitude philosophique, de sa méthode et de son anthropologie va nous permettre d'apprécier la portée humaniste de la seconde participation à l'ouvrage qui nous occupe.

(A suivre)

Mohammed ARKOUN
(Paris)

(1) Parmi les questions « scientifiques », il en est de naïves, comme : « Pourquoi ne neige-t-il pas en été comme il arrive qu'il pleuve ? » p. 361 ; ou bien « Pourquoi la mer jouxte-t-elle la terre ? » (p. 357) ; mais il en est de piquantes pour notre curiosité : « Pourquoi l'eau de mer est-elle salée ? » (p. 359) ; « Pourquoi le bruit du tonnerre frappe-t-il plus tardivement nos oreilles et [semble] venir de plus loin que l'éclair qui impressione nos vues ? » (p. 365).

IBN KHALDŪN'S USE OF HISTORICAL SOURCES *

1

The great legacy which Ibn Khaldūn has bequeathed to us consists of the seven volumes of his "'Ibar" (of which the first volume is his famous "Muqaddimah"), of his "Ta'rīf", or "Autobiography", and of some other smaller works which have but recently become known such as his "Lubāb al-Muḥaṣṣal fī Uṣūl ad-Dīn" and his "Shifā' as-Sā'il li-Tahdhīb al-Masā'il".

The revival of an interest in this legacy, in the West as well as in the East, has manifested itself recently in new translations of his "Muqaddimah" into English, into Persian, Turkish, and Portuguese, and in the publication of a number of anthologies in various languages, and even in a reprinting of the Būlāq edition of his "'Ibar" with valuable indices, and a new critical edition of the text of the "Muqaddimah" in progress.

Ibn Khaldūn's contributions to Islamic and general historiography, made in his Muqaddimah, which have been expounded from the very day of his "European discovery", are again being made to an ever increasing degree the topic of recent research.

Despite this revived interest in Ibn Khaldūn it must be stated that the most elementary aspect with which one actually should have started the study of Ibn Khaldūn as a historian has not yet been advanced, namely, the investigation of the sources he has used for his Universal History.

Ibn Khaldūn was not only a philosopher of history, he was an historian, who like any other Muslim or Western historian,

* For a full documentation with bibliographical and other details, see the author's forthcoming book «Ibn Khaldūn in Egypt—the Man and Scholar», to be published by the University of California Press, Berkeley.

was dependent on the records of the past, on the authorities which preceded him. One cannot evaluate and appraise Ibn Khaldūn as an historian and place him properly in the annals of Islamic and general historiography until and unless a thorough critical study has been made of the methods and ways in which he made use of all those sources he quoted and utilized, and this not only in his "Prolegomena", but in the totality of his historical writings.

The neglect of so elementary and primary a task is the more astonishing since Ibn Khaldūn is one of the few Muslim historians who has been most conscientious in mentioning, very scrupulously indeed, the authorities and sources from which he drew, and whose writings abound in countless quotations from and references to many sources of the past.

This oversight might be due to the generally held but erroneous view that Ibn Khaldūn had no precursors in regard to his socio-philosophical ideas and that his major sources were his own experiences and the reflection on them, and the abstraction of his acquaintance with the contemporary scene of the Arab and Berber dynasties. Even if this were so, it could be applied with a certain degree of justification only to his "Prolegomena", and not to the other six volumes of his "'Ibar".

It is therefore one of the pressing tasks for a real understanding of Ibn Khaldūn as a historian to start with a new methodological approach and to investigate systematically the historical, biographical and geographical works (not to speak of his sources on Ḥadīth, Fiqh, Theology, and Science) used by him and expressly quoted, and furthermore to establish firmly not only *whom* he used, but also *how* he used his authorities. Such an investigation calls for monographic treatments of each and every important historical source on which Ibn Khaldūn relied, be it a Muslim, Christian, or Jewish source.

As a contribution to such an investigation, the present study attempts to deal only with a number of those historical sources which Ibn Khaldūn used explicitly for his treatment of non-Arabic and pre-Islamic history, and through which he could make a major contribution to the history of religion and to comparative religion as a whole.

2

It may be surprising to those who have regarded Ibn Khaldūn as an historian of the Islamic West and East, as predominantly an historian of the Berbers and Arabs, to hear him classified here as an historian of religion, as a scholar who made a contribution to comparative religion.

It is well known that Ibn Khaldūn's contribution to history did not confine itself to his philosophical and sociological ideas as expounded in his "Prolegomena", nor to the history of the Islamic West, the Berbers and Arabs in the Maghrib, in North Africa and Spain, nor even to the history of the Islamic East, the history of Barqūq and the Mamlūk Dynasty, of the Tartars and Mongols and the Eastern Caliphate.

His contribution to historical scholarship went beyond the confines of Islam and transcended his own Muslim civilization. It encompassed also to a large degree the non-Islamic world, the history of non-Arab and non-Islamic peoples. In his "Prolegomena" he had already demonstrated his interest in the history of ancient peoples and religions as proven by many scattered references to these aspects and by applying some of his socio-historical concepts to personalities and events of the non-Islamic world for the sake of comparison and illustration.

In examining and gathering all the scattered references in the totality of his works to religious movements, manifestations, and institutions of non-Islamic peoples one is bound to conclude that Ibn Khaldūn made enormous efforts to acquaint himself with the non-Islamic religions.

It is mainly the second volume of this "'Ibar" which mirrors the results of these efforts. In it he presents the history of pre-Islamic and non-Arabic peoples and religions such as Babylonians, Egyptians, Nabataens, Greeks, Romans, Byzantines, Persians, Judaism, and Christianity, revealing an entirely new side of his scholarly personality, to which thus far sufficient consideration and attention have not been given.

The availability of uncounted literary treasures in Egypt, the access to new historical sources in the libraries of Egypt

and Syria, the contact with resident scholars as well as with travelling and visiting scholars in Egypt must have enabled and stimulated Ibn Khaldūn to make a substantial contribution towards the understanding of the history of the non-Islamic peoples.

It can hardly be claimed nor ascertained that all the material presented in the second volume is the result of his scholarly research in Egypt. Some of the sources he is quoting, mostly Muslim sources, were undoubtedly available to him even in the Maghrib, but some of the major Christian and Jewish sources which he has most meticulously quoted must have come to his attention only while in Egypt.

What were these Christian and Jewish sources which became accessible to Ibn Khaldūn during his stay in Egypt and which enabled him to deal so extensively with the non-Islamic world ?

(A) *Christian Sources*

His Christian sources can be divided into Western and Eastern.

Horosius.

The most frequently quoted Western Christian source for the history of the non-Arab and pre-Islamic world is the work of the pupil of St. Augustine, *Paulus Horosius* (5th century), whom he calls "the historian of Rome". Of his Latin-written "Historae Adversum Paganos", the first continuous history of the world from a Christian point of view, an Arabic translation had been made in the tenth century, which Ibn Khaldūn was able to use, quoting him incessantly as one of his major sources. The fact that Ibn Khaldūn did not make use of Horosius in his treatment of Western Islam and the Berbers and did not refer to him at all in his "Prolegomena" may well lend support to the assumption that a copy of the Arabic translation of Horosius became accessible to him only while in Egypt. He was apparently so impressed by this "historian of Rome", that he even supplies us with details about the translator of this work and informs us that it was translated into Arabic in the tenth century, in the time of "the Omayyad Caliph al-Ḥakam

II al-Mustanṣir (915-976), by the Christian Cadi of Cordova, Qāsim ibn Aṣbagh."

Ibn al-'Amīd.

The Christian sources of the East which Ibn Khaldūn has diligently used, mainly Melkite and Coptic authors, are classified by Ibn Khaldūn as "the historians of the Christians." The most prominent among them was Jirjis al-Makīn, known as Ibn al-'Amīd (d. 1273) and his Arabic-written World History, "Majmū' al-Mubārak". Notwithstanding the fact that Ibn Khaldūn refers to Ibn al-'Amīd in *one* place in the "Prolegomena"—which bears all the marks of having been added later—there can be little doubt that the history of Ibn al-'Amīd became known to him only in Egypt.

Ibn Khaldūn quotes from Ibn al-'Amīd almost as extensively and frequently as he does from Horosius, and he derived from him a great deal of information about the history of the Persians, the Greeks, the Romans, the Byzantines, and about post-Biblical Judaism and Christianity.

Along with Ibn al-'Amīd, Ibn Khaldūn used an Arabic-written work by a Coptic author, the "Ta'rīkh" of Abū Shākir Buṭrus, known as Ibn ar-Rāhib (d. 1282), and he referred steadily also to another Christian author, Ibn Musabbiḥī, or al-Musabbiḥī, all of whom he calls collectively, as noted above, the "historians of the Christians."

Apart from these Christian authors, Ibn Khaldūn used also the work of Eutychius (d. 940), the Melkite patriarch of Alexandria, known in Arabic as Sa'īd ibn Baṭrīq or (Biṭrīq), and he refers to a certain Abū Fānīyūs, behind which name is evidently hidden Epiphanes, the Coptic bishop of Cyrus; and to Yūḥannā Fam adh-Dhahab, identical with John of Antioch, the patriarch of Constantinople, known as John Chrysostomus (d. 407).

Proto-Evangel of Jacob.

In his search for the maximum of documentary coverage of his various topics, Ibn Khaldūn succeeded in many instances in discovering some unusual sources. Such an unusual source for his outline of the history of Jesus and Christianity was

"The book of Jacob, the Son of Joseph the Carpenter", which helped Ibn Khaldūn to supplement his knowledge derived from the Canonical Gospels, and especially from the Gospel of Matthew. This "Book of Jacob" is apparently an apocryphal gospel, a Proto-Evangel of Jacob, of which early Arabic and Coptic translations are known to have existed, and which evidently came into his hands most likely through his contacts with Christian scholars in Egypt. Ibn Khaldūn made use of this source in his presentation of the origin and growth of Christianity and referred to it in five different places, introducing his statements with "I copied from this Book of Jacob...", "I read in the Book of Jacob", "It is written in the Book of Jacob", etc.

As far as can be ascertained, no other Muslim historian before him had explicitly mentioned and used this source.

(B) *Unidentified Sources*

Ibn Khaldūn refers also to a number of other sources which thus far have not been identified, such as Bābā aṣ-Ṣābī al-Ḥarrānī and a certain Dāhir or Dahar whom he calls "the historian of the Syrians" and, in another context, "the historian of the Persian rule."

(C) *Jewish Sources*

Ibn Khaldūn also made extensive use of Jewish sources. His major source was the "Taurāt", quoting from it in many contexts, also referring specifically to the Book of Judges, the Books of the Kings, the Psalms, and to the "Isrā'īlīyāt".

Under the term "Isrā'īlīyāt" he referred to a source at least of Jewish origin, and he regarded the transmitters of "Isrā'īlīyāt" as "people of the Taurāt", Jews and Christians, who were living among the Arabs, mostly Himyarites converted to Judaism, who disseminated a great mass of stories, legends and traditions among the Arab people with the intention of glorifying the past of Israel and its Biblical heroes. Ibn Khaldūn realized, as others had done before him, that this mass of tradition formed an important factor which had molded many beliefs and ideas in Islam, a significant stream through

which Jewish thinking and Jewish influence penetrated into Islamic tradition and literature. Among the most prominent transmitters of "Isrā'īlīyāt" he mentions Ka'b al-Aḥbār, Wahb b. Munabbih, and 'Abdallāh b. Sallām.

Ibn Khaldūn discovered also an unusual Jewish source for his treatment of post-Biblical Jewish history, namely, the chronicle of a *Yūsuf ibn Kuryūn* which, as he states explicitly, became available to him only in Egypt and which became one of his most quoted non-Muslim authorities for post-biblical and Roman history. It was Ibn Khaldūn's enthusiasm at having found this source—apparently after a long search—which must have prompted him to give a very detailed account of the work and its author the like of which he has not done in any other case of his source material. Thus he writes:

"There came into my hands while I was in Egypt a book by one of the learned men of the Jews, one of the contemporaries of that very period, dealing with the history of the Holy Temple and of the two kingdoms during the periods between the first destruction by Nebuchadnezzar and the second destruction by Titus when 'the great exile' took place. The book contained the history of the two governments, that of the House of the Hasmoneans and that of the House of Herod. I have summarized its content as I have found it in the book, for I did not find anything about it from anyone else."

About the author of the book, Ibn Khaldūn states:

"He was called Yūsuf ibn Kuryūn and was regarded as one of the most influential of the Jews and one of their generals when the Romans marched against them. Vespasian, the father of Titus, attacked him and besieged him with force. Yūsuf fled to one of the mountain passes and hid himself there. He (Vespasian) succeeded then in capturing him but showed him favor and he remained with him; he had the same connection with his son Titus, under whose regime 'the children of Israel' were exiled from Jerusalem."

This Yūsuf ibn Kuryūn was according to Ibn Khaldūn identical with Josephus Flavius, the author of the "Bellum Judaicum". All the biographical details mentioned by Ibn Khaldūn apply to the life and career of Josephus Flavius.

Ibn Khaldūn calls him "one of the leaders of the Jews and one of their generals", "one of the priests of the Jews", "a friend of Vespasian and Titus", and above all, he calls him "the historian of the second restoration of the Temple before the great exile."

It is quite evident, however, that Ibn Khaldūn fell here victim to a confusion which was very common among medieval scholars, in not realizing that the work he was referring to and using so extensively, was not that of Josephus Flavius, but a Hebrew chronicle of the Middle Ages generally known as the Chronicle of Josippon, of which there existed a translation by a certain Zakarīyā' ibn Sa'īd, a Jew from Yemen, according to the testimony of the Turkish historian Ḥājjī Khalīfa (d. 1655 A. D.). It was the Arabic version of Josippon (with which Ibn Khaldūn became acquainted only in Egypt) which served him as the exclusive source for the outline of the history of the Maccabeans, the House of Herod, and the wars with the Romans until the destruction of the Temple in 70 A. D. Just as Ibn Khaldūn found in Horosius "the historian of Rome", and in Ibn al-'Amīd and others "the historians of the Christians", so he found in Yūsuf b. Kuryūn "the historian of the Jews" of the post-biblical period.

(D) *Muslim Sources: al-Mas'ūdī*

Of the many Muslim sources which Ibn Khaldūn used, one was of particular significance for his treatment of non-Islamic peoples, namely, al-Mas'ūdī.

In the writings of Ibn Khaldūn the work of al-Mas'ūdī occupies a privileged and preferential position. No other Muslim historian is quoted and epitomized by him so critically and extensively as al-Mas'ūdī. Despite Ibn Khaldūn's critical attitude toward some of Mas'ūdī's treatment of certain historical topics, he praises him in the highest terms and regards him as "one of the few historians whose work has been distinguished by universal acceptance... and as a model of history writing".

Ibn Khaldūn was so stimulated by al-Mas'ūdī's historiographical approach that he even made the following programmatic announcement at the beginning of his

"Prolegomena": "There is need at this time that someone should systematically set down the state of the world among all regions and races, as well as the customs and sectarian beliefs of their adherents as they have developed, doing for this age what al-Mas'ūdī did for his. This should be a model for future historians to follow."

What attracted Ibn Khaldūn to al-Mas'ūdī was not only the many facts which he could derive from his works concerning Islamic history, but his general historiographical approach which took due cognizance of the Arab as well as the non-Arab aspects of history. He lauds al-Mas'ūdī because he "commented upon the conditions of nations and regions in the West and in the East in his time (which was) the three hundred and thirties (the nine hundred and forties). He mentioned their sects and customs. He described the various countries, mountains, oceans, provinces, and dynasties. He distinguished *between Arab and non-Arab groups.* His book thus became the basic reference work for historians, their principal source for verifying historical information."

It seems that here lie the very bonds of affinity between the two historians, and it is most likely that al-Mas'ūdī had first opened for Ibn Khaldūn the window to the non-Islamic world which enabled him to make his contribution to fields outside the confines of the Islamic civilization.

3

Ibn Khaldūn's Usage of His Sources.

Ibn Khaldūn used all these sources constantly and incessantly for almost every aspect of his history of non-Islamic peoples. He quotes them hundreds of times, all throughout his writings, whether he deals with the history of the tribes of Israel, the building of the Temple in Jerusalem or other aspects of Biblical or post-Biblical history, or whether he investigates the teachings of Christianity, the spread and divisions of the early Church, or whether he names the various sees and names of the patriarchs, or whether he deals with the Latin kings or the Byzantine Empire or the history of the Persian Achaemenids,

basing himself in the first place on Ibn al-'Amīd and the other Christian historians and on al-Mas'ūdī who guided him in his treatment of problems which he was determined to clarify.

Ibn Khaldūn not only quotes conscientiously all the historical data according to the source from which he derived them, but compares these authors with each other, checks their respective statements, notices their divergencies, differences or similarities, in order to establish the truth of every fact, be it a date, a name, a place, etc.

His approach reveals the historian of religion who digs into the past and unearths hitherto neglected or unusual sources. Never satisfied with only one source, he checks even the smallest and seemingly most trivial detail and compares it with an array of many other sources for the sake of establishing the maximum of exactitude and accuracy as to the names of rulers of all the various dynasties and peoples, the exact duration of their rule, their titles, etc., and above all for the sake of placing the events of history into their proper time and space.

What is even more characteristic, Ibn Khaldūn puts all these different categories of sources on an equal footing. He did not follow any of his sources uncritically, but always verified their statements very prudently and carefully. When checking by comparison with other sources, he even notices that, to mention one instance, Ibn al-'Amīd omitted a certain item which others had mentioned. In comparing genealogical or historical items, he comes in many cases to the conclusion, "This is far from the truth", "this is not correct", "this is contradictory", "this is impossible".

It is obvious that Ibn Khaldūn did not and could not add any new facts or data pertaining to non-Islamic history, but his individual contribution in this field lies in the special stress he laid on certain aspects, events and topics, in the selection of material which he deemed it worth while to include and accept out of the great mass of information at his disposal, or on the other side, to reject and omit. Such a selective approach by Ibn Khaldūn reveals that he was particularly interested not so much in the genealogical, dynastic, political or military aspects, in the dynastic changes of the non-Islamic

peoples (although he gave due attention to all of them), as in the religious and spiritual aspects, in the religious manifestations of the non-Arab peoples.

His presentation indicates a peculiar approach, a typical Khaldūnic tinge, which centers around such major aspects of the religious and spiritual history of mankind as (a) the religious founders and religious personalities; (b) the "holy books"; (c) their translation and transmission; (d) heresies, dissensions, sectarian movements of all kinds; (e) religious institutions and titles of leaders; (f) holy sites of the great religions; (g) the variety and multiplicity of chronology, the calendars of ancient peoples, etc.

Indeed, the most outstanding methodological feature in Ibn Khaldūn's treatment of the non-Islamic world is the great variety, diversity and multiplicity of sources he quoted and used for this purpose. In no other part of his monumental History is there such an abundance of documentary evidence from such a variety of sources, Christian, Muslim or Jewish, so conscientiously and diligently investigated, as in his treatment of non-Islamic peoples.

This may be due to the fact that while for the history of the Islamic peoples he could take for granted many details, in entering a new field, in treading upon new territory such as the treatment of the non-Islamic peoples, he had to refer to a great variety of reliable and authentic authorities. In not relying blindly and uncritically on any single source and by consulting many sources of different provenance, comparing, checking and weighing their respective arguments, his history of the non-Islamic world is on a broader documentary basis than all the attempts made by earlier Muslim authors who tried to approach this topic.

Walter J. FISCHEL.
(Berkeley, California).

NATIONALISM AND CULTURAL TRENDS IN THE ARAB NEAR EAST

It would be no more than a slight exaggeration if one were to derive all of the major problems which have been plaguing the Muslim dominated Middle East, and more particularly its Arabic speaking sections, for the last hundred and fifty years, from the necessity to respond to the impact of the West. This is not to say that the Muslim world had not earlier been aware of its progressive political disintegration and ineffectiveness. Reform programs had been submitted to the Ottoman Sultans as early as 1630. Throughout the nineteenth century and as late as the First World War European experts and European statesmen had disagreed with regard to the advisability of forcing reforms on the Ottoman Empire; the majority saw the only cure for its numerous weaknesses in limited Westernization, a view in which most spokesmen for the articulate intelligentsia, both Turkish and Arabic, would concur; a smaller group of Westerners, on the other hand, realized the debilitating effect which changes tending to equalize the position of all the Sultan's subjects and to impose a centralized administration for which no suitable staff was available, would work on a political structure which had been kept together by the self-interest of the Muslim Turkish ruling class and the sealing off of potentially disruptive national differences by the relative isolation of the several provinces. The verdict that neither action nor inaction could have preserved the structure without outside help may be justified by the shrinking of the Porte's European possessions and, even more convincingly, by the rise of her Egyptian "vassal", Muhammad Ali (1).

(1) H. W. V. Temperley, *England and the Near East. I. The Crimea* (London, New York, etc., 1936), while confining himself largely to diplomatic history

Unthinking or by design, the West has been ever present in the minds of the Middle Easterners since Napoleon invaded and effortlessly conquered Egypt at the close of the eighteenth century. It has been present as a menace, as a helper, as a model; it has been admired and it has been hated—but never has it relinquished its function as the principal orientation point for Middle Eastern aspirations, cultural as well as political, and there is no indication that it will do so in the foreseeable future. The Arabic East has been (and still is) wavering between assimilation and rejection—both equally impossible as total objectives—and is groping toward a redefinition of its religious and social tradition. But while in the early phases of this endeavor the strength of the Islamic tradition impeded creative absorption of the inevitable borrowings into the inherited framework, lately the weakening of this tradition has tended to promote a defensive extremism on the part of those still unreservedly dedicated to the inherited way of life; and so the modernizing patriot is compelled to dissociate himself from the religious heritage more radically than he would actually have wished were it not that he felt his ideal of a modern national state endangered by what to him are outmoded ideals and methods of social organization. Conversely, the upholder of the primacy of Islam is forced to emphasize the nation-building effect of the Koranic revelation—within the warring Arab tribes at first and after the conquests down to our own day in cementing believers of many races and languages into the community of the faithful which is, in some way, perceived in the guise of a nation or a state.

A very recent expression of this outlook may be found in al-Kharbuṭlī who summarizes and makes his own the late Ṣādiq ar-Rāfi'ī's views on "the Arab nationality in the Koran"

and Western source materials offers a suggestive picture of the state of the Ottoman Empire in the first half of the nineteenth century.

The present study supplements, in materials and analyses, the author's papers "Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt," *Saeculum*, X/3 (1959), 289-327; "Self-Image and Approach to History"; "Acculturation as a Theme in Contemporary Arab Literature" (to be published in *Diogenes*), et al.

in the following manner. "Ce Coran conduit les hommes vers ce qu'il y a de plus droit et son plus grand miracle, c'est la notion que nous pouvons en tirer de la nationalité arabe qu'il a édifiée sur les diverses nations en les articulant politiquement." Al-Kharbuṭlī develops this idea further, laying special stress on the unifying power of language. "L'une des choses impossibles, et que réalisa cependant le Coran, fut d'unir ceux qui avaient traversé les siècles en restant divisés, par une sorte de lien racial dans lequel ne se trouve d'autre sectarisme que celui de l'esprit." Without a linguistic tie neither religion nor anything else can bind the nations together. "Le fait que le Coran ait conservé son aspect arabe fait que tous les Musulmans, à quelque race qu'ils appartiennent, deviennent, des rouges aux noirs, au regard de la société et à leurs propres yeux, comme formant un seul corps, s'exprimant, dans le langage de l'Histoire, en une langue unique. Dès lors, tout particularisme racial disparaît" (1).

To the Middle Easterner who is conscious of the precarious position of his society, its problems are apt to appear as those of nation-building by means of a feeling of national unity which needs correlation to that sentiment of religious affiliation that, for many a century, has been successfully claiming the first loyalty of the people of the region—regardless of their particular denomination, Muslim, Jewish, or Christian (of various creeds and rites). The traditional hierarchy of loyalties has been expressed with unexcelled precision by Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935) who states after pointing out that in our age the political interest of the Arabs and that of the Muslims are in full agreement: "Were they in conflict I should place the obligations imposed on me by my religion ahead of

(1) 'Alī Ḥusnī al-Kharbuṭlī, *Muḥammad wa'l-qaumiyya 'l-'arabiyya* (Cairo, 1959), a section of which has been published in French translation in *Orient*, XV (1960), 161-66, esp. p. 165.

It is worthy of notice that Voltaire, *Mahomet*, Act II, Scene 5, shows a remarkable awareness of the nation-building force of Muḥammad's message projecting as plan into the Prophet's mind what Islam actually was to achieve for the Arabs. The distortion of the Prophet's motivation of which Voltaire was guilty did not stand in the way of a correct socio-political diagnosis.

those demanded by the interest of my people, *abnā' jinsī*" (1).

How the members of those divers and frequently hostile religious groups would be able to unite under the banner of the nation-state is a problem that some of the theorists of nationalism have faced rather squarely. The solutions suggested differ sharply. Some have argued that integration into a nationality happens automatically. The mere sharing of the geographical environment sets in motion a biological process of assimilation. The individual is not placed before a decision. He belongs to his fatherland in virtue of the fact that he resides in it permanently (and that his ancestors have been living in the same country). This is the viewpoint adopted, e.g., by Muṣṭafā Kāmil, one of the early leaders of the Egyptian national movement (1874-1908) (2).

It would be a distortion of known facts to present an emotional allegiance to the individual state or the local dynasty as a negligible factor in the life of the Middle East prior to acquaintance with modern Europe; yet it remains true that the consciousness of belonging with, say, the Muslim community took in the Arabic-speaking world at least precedence over any other self-identification to such an extent that the question of an ideological and moral conflict between the totalitarian claims of religion and nation never did arise (3). On the other

(1) Muḥammad Rashīd Riḍā, « al-Mas'ala 'l-'arabiyya » (The Arab Question) in *al-Manār*, XX (1917-19), 33-47 ; esp. p. 34^{20-21}.

(2) Cf. F. Steppat, "Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil," *Die Welt des Islams*, IV/4 (Leiden, 1956), 241-341, esp. pp. 256-57. Others consider the transcending of group loyalty toward a national loyalty as an act of will, i. e., as a matter of personal decision. It is possible to adopt or to reject a past—how much more readily will it be possible to identify with a living community; cf. the writer, *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (2nd ed., London, 1961), p. 62; and on the possibility of identifying with a past not one's own by genealogical heritage; cf. also H.-I. Marrou, *De la Connaissance historique* (Paris, 1955), pp. 212-13. From a practical point of view, however, the political realities of the Arab states tend to diminish the importance of the problem. The Muslim majority is so overwhelming that the democratic process guarantees Muslim sentiment a preponderance in government that makes the conveying of non-Muslim loyalties toward the national state a matter of minor importance, in terms of the stability of the individual state.

(3) A modern Egyptian writer, Ṣubḥī Waḥīda, *Fī uṣūl al-mas'ala 'l-miṣriyya* (Cairo, 1950), pp. 39-46, deals with medieval Islamic and especially Egyptian history largely from this point of view.

hand, it is the very conflict between those claims which for the last century has been shaping the domestic policies and the cultural movement of the Arab Middle East.

To appreciate the role and the possibilities of nationalism in the Arab East certain fundamental facts about the structure of the Muslim world must be taken into consideration:

(1) The unity of the Muslim world such as it is has long ceased to be political; since 750 no single government has been able to control the whole of the *dār al-islām*. Its unity is based on the reality of a religious, and the conviction of a cultural tie among the "believing" nations or groups.

(2) In the past, various "nationalistic" movements—appearing for the most part in the guise of religious reform or dissent—did threaten or actually disrupt the political unity of Islam but left intact, in the minds of the Muslim community, its religious and cultural oneness.

(3) At other times, nationalistic movements of a typically cultural orientation have tried to pry loose large areas of the Muslim domain from the supremacy of Arab culture that had, with a good deal of justification, become identified with the Islamic tradition as such. More often than not a compromise of the local "nationalistic" with the universal "Islamic" tradition or movement was attained when the "rebels" were satisfied with seeking leadership in a multinational state or a culturally pluralistic community rather than political independence or cultural *apartheid* (1). In this pattern of adjustment there may perhaps be found a model for the adjustment of the cultural diversity of the various Arabic speaking areas within a more or less loosely organized Arab federation or unitary state.

(4) Finally, it needs to be remembered that the consensus of the pious of the last three or four generations seems agreed to consider nationalisms within Islam a scourge introduced into the Muslim world by the West; this concept may not

(1) Ṣubḥī Waḥīda, *op. cit.*, pp. 113-14, speaks very suggestively of the *'ālamiyya*, the international outlook, of the non-governmental classes in Egypt from the Mamluk period on.

be entirely in accordance with historical fact but retains its significance as a self-view which involves a program.

National states, as has already been suggested, have been in existence within the *dār al-islām* for many a century; yet the Canon Law recognizes only the one and indivisible *umma Muḥammadiyya*. The spiritual leaders of the faith have always been intent upon maintaining its unity which was seen dependent on the unity of the community and made visible in the oneness of the Law; so they have at all times been passionately concerned with the integrity of the Muslim territory as a whole but not too much interested in its momentary distribution among the competing princes of the day (1).

Only recently, Abul 'Ala Maudoodi (b. 1903), the leader of the Jama'at-i Islami of Pakistan, has restated the incompatibility of nationalism and Islam. "What is selfishness in individual life is nationalism in social life. A nationalist is naturally narrow-minded and niggardly." (2). Besides, nationalism stands condemned as an imitation of the West, and Islam objects to imitation. It would nevertheless be erroneous to infer from the large number of often quoted anti-nationalistic statements of respected theological leaders that all conservative Muslims are animated by a sense of the incompatibility of allegiance to their religion and allegiance to their nation. As a matter of fact, many an Arab Muslim while avoiding to probe too deeply into the potentially conflicting demands of those loyalties seems to derive from history a comforting feeling that his religion and his civilization are at one, or better still, that they presuppose one another. It is much more difficult to identify the cause of Islam with any of the actually existing Arab states; and where "Pan-Arabism" and Islam may be considered complementary aspects of the same cultural and political manifestation, the local nationalism cannot as readily be reconciled with the Islamic aspiration.

(1) This analysis is adapted from the author's discussion in "Problems of Muslim Nationalism," in *Islam and the West*, ed. R. N. Frye (The Hague, 1957), 7-29, on pp. 7-8.

(2) Cf. F. Abbott, "The Jama'at-i Islami of Pakistan," *The Middle East Journal*, XI/1 (1957), 37-51, esp. pp. 39-40.

Nationalism as a means to remove the political and cultural inferiority of the Arab-Muslim states has been willing to do away with institutional and legal precepts of Islam—less so with its practices and social mores; with the exception of certain backwardlooking reform movements such as Wahhabism, theology as such had been barren for a number of centuries; metaphysical and purely credal dissensions no longer evoke popular passions too readily. It is, by and large, only the Holy Book, the person of the Prophet, and, to a less extent, the *aḥkām dīniyya*, that possess a strong emotional appeal. The "scientific" interpretation of the Koran remains a delicate enterprise, a Koranic criticism after the fashion of the Western Biblical criticism is out of the question; even the purely literary or stylistic analysis of the Book is an explosive subject. A biography of Muḥammad on the model of Buhl or Andrae would hardly be countenanced by theological opinion and would probably embarrass even the "secular" intelligentsia. But the removal of Koran and Prophet from scientific analysis must not be confused with responsiveness to theological issues as such. The ignorance of the "secular" intelligentsia with regard to the Muslim creed and the theological disputes and problems of the past can hardly be exaggerated. When the position of Islamic theology on a matter like predestination is discussed positions are taken with a view to evidence the compatibility of the Muslim outlook with modernization and progress; what irritation is engendered is not *furor theologicus* but sensitivity to the suspected implication that the Islamic ideology constitutes an impediment to national advancement; the true theological conflicts are confined to limited circles within the *'ulamā'* when conservative learning objects to pragmatic restyling of the religious heritage. The Islamic fervor of the public stems from its passionate affirmation of its identification with Islam as the (in its true form) most perfect body social and politic, not from dedication to credal statements as long as those do not concern Muḥammad and the Koran and as long as the practices of popular devotion are left alone (1).

(1) This is not to say that these practices are necessarily a shibboleth. Already

But Islam as a basis of social and intellectual integration, the embodiment of the last and most perfect revelation, the rationale of a cohesiveness that tied together a multilingual and multinational body of believers that did not possess (as the Catholics do) a directing ecclesiastical organization, this aspect of Islam has remained intact as the most precious element in communal identification. This continuing strength of Islam as a factor of social and hence political cohesiveness bestows on the nationalism of the Arab-Muslim peoples its double profile. On the one hand, it presents itself as a nationalistic movement of the "conventional" European style, based on a sense of racial kinship and with certain geographical claims that are being justified on historical grounds. On the other, it is a thinly disguised Mahdist movement aiming at a forcible purification of Islam and a revival of the traditionally demanded imperialism of the *umma*. The interlocking of these two activistic drives gives Arab nationalism its strength and makes it proof against the hesitations of a purely secular Realpolitik. The thinness of its theoretical expressions that has often been remarked upon—in contrast to the almost excessive theorizing of European nationalism in the nineteenth century—may in part be traceable to this sometimes contested yet all-important link with the aspirations of the religious community, which a systematic analysis and theory of *qaumiyya* would be bound to isolate thus weakening the support of political nationalism on the part of the masses (1). The emotional force of the Arab identification derives

Ibn ar-Rūmī (d. 889 or 896) has made fun of Ramaḍān and complained of its hardships. One of his poem begins: "Those in error deem Ramaḍān to be blessed but they are right, indeed (who say) that it is long." Ibn abī 'Aun, *Kitāb at-tashbīhāt*, ed. M. 'A. Khān (London, 1950), p. 330[4]; but semi-serious complaints of this kind did and do not give offense.

(1) For *qaumiyya* cf. e. g. the listing of definitions by J. Monsot, "A propos du Congrès des Écrivains Arabes," *Orient*, V (1958), 39-45, esp. pp. 44-45. R. Charles, *L'Évolution de l'Islam* (Paris, 1960), 83-97, has an interesting analysis of this double-edged nationalism of the Arab-Muslim world; note especially his observation, pp. 83-84, that the new doctrine reflects the attraction of both that universality and that individuality which has always been characteristic for the Muslims of Arab origin. Cf. also p. 85 on the negativism of Arab nationalistic thinking which is the natural consequence of its anti-theoretical bent.

less from its historical-sociological content than from a similarity of attitudes holding sway from Morocco to Iraq and an inclination to consider those similarities more essential than the equally patent contrasts. This approach allows non-Arab groups like the Sudanese to adopt an Arab self-identification. "Arabism is a myth, sustained by a civilization; its political expression is the insurrection against the fait accompli." (1).

The perfection of Islam guaranteed the perfection of the Muslim community and through it justified a sense of individual perfection—not as an absolute of moral blamelessness but as a latent feeling of that superiority which is conveyed by possession of the fullest measure of truth ever vouchsafed human beings by their merciful Lord (2). This sense of superiority was shaken but not destroyed and ultimately forced into an uneasy coexistence with an equally keen sense of inferiority that stemmed from the reversal by the West of what the Muslim world had become habituated to consider the natural order of things.

The illusion of Muslim political grandeur which circumstances had allowed to continue long after its reality had ceased was shattered during the nineteenth century and nationalism, the dominant note of the contemporary West, came in as a reaction to defeat, as a tool, as it were, to grow into the overruling passion of the region. Its origin or more precisely, the political situation of its adoption will account for the fact that its concern

(1) J. Berque, *Les Arabes* (Paris, 1959), pp. 13 and 14. Cf. also, in the same book, the chapter, pp. 101-105, "Les Arabes et les autres". The mythopoeic quality of nationalism has been traced in every culture area (although the divorcedness of the national myth from historical fact is not everywhere equally profound). Cf. the informative chapter "Theories and Myths" (in Negro Africa) in Th. Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa* (London, 1956), 168-84, and this writer's studies referred to in note 2, p. 124 above. For a general statement, cf. Eric Dardel, *L'Histoire, science du concret* (Paris, 1946), pp. 122-125, and E. Kedourie, *Nationalism* (London, 1960), *passim*.

(2) R. Charles, *op. cit.*, p. 73, quotes L. Gardet to the effect that Islam is no longer content to restore itself to political and cultural equality; and he adds « il est désormais sûr (à vrai dire, il n'a cessé d'être imbu d'une telle conviction profonde) qu'il est le seul capable de résoudre les problèmes cruciaux que l'humanité tout entière affronte aujourd'hui. »

is primarily with foreign policy (and not with domestic reform), a bias which is semi-consciously assisted by the feeling that independence and national prestige are more directly needed for the restoration of self-respect, collective as well as individual (1). Besides, it will be in domestic affairs that the clash between the more strictly Islamic and the more decidedly modernistic outlook will be least reconcilable, and where, moreover, the modernists themselves are apt to split over the nature of that reform on the necessity of which everybody seems in accord on a verbal level. Yet it must be recognized as an essential trait of Arab (as of all Asiatic) nationalism that "nationalism implies social action," and that a sharpened sense of collective dignity tends to intensify the drive for internal amelioration (2).

In examining the problem of reform (rather than that of particular reforms) one must not overlook the varying degree

(1) The craving for self-respect has been incisively stated by Habib Bourguiba, "Nationalism: Antidote to Communism," *Foreign Affairs*, XXXV/4 (July, 1957), 648: "Our young men are inspired above all, by an immense need for personal dignity..."

(2) Bourguiba, *loc. cit.*, p. 647. It is in the context of a statement such as this that Bourguiba's views on Islam, communism and nationalism must be appraised. Bourguiba's formulations are these: "Some people believe that Islam is responsible for (the Arabs')... resistance to Communist penetration. Certainly our Moslem religion inculcates respect for the individual and his liberty, implants faith in the transcendence of moral laws and inculcates us against the fallacious logic of dialectical materialism. On the other hand, Communism has made a successful compromise with Islam in the Soviet Republics of the Caucasus and Central Asia. It has skillfully hidden its philosophical tenets behind the social and material benefits obtained through an authoritarian and collectivist regime and a rapid improvement of what was an abysmally low living standard. Ignorance and poverty are quite capable of weakening the armor of the Moslem faith. The Arab masses can be tempted by an apparently generous system which simultaneously promises them freedom from European domination, social equality and better economic conditions, while also appealing to their old instinct for community living. The spiritual ramparts of the Moslem faith must be defended against Communism's insidious aggression by men with something constructive to offer. And only a nationalism resolutely committed to the path of progress can fit this need." (*Ibid.*, pp. 647-48.) Bourguiba's sense of the necessary unity of all the expressions of the national life of a people is remarkably strong. "The life of a nation somehow hangs together; to split the allegiances of its cultures and mores, its economy and defense, would mean inviting dissolution.... A unified philosophy and a unified way of life are essential conditions of national stability." (*Ibid.*, p. 653.)

to which within one and the same person and one and the same social group or coterie the several aspects of the Islamic religion have lost their hold. Any person, even a graduate of a Western university, is apt to be more conservative in his home than at his work; doctrine may have become meaningless yet reverence and admiration for the Koran as unique in its form as well as its content remain strong; the five daily prayers may be neglected but the fast of the month of Ramaḍān is likely to be kept; the intellectual will advocate the elimination of Canon Law from as many areas of public (and private) life as expediency permits and yet maintain a romantic sense of the insuperable perfection of those early days of the Muslim community when supposedly an untainted and wholly Islamic regime gave the world the only period of true happiness it ever knew.

Like classical Judaism Islam is more than a religion in the current interpretation of the word. It wants to be more than an integrated system of beliefs and devotional practices. It constitutes itself as the community of true believers which it claims must (and can) conduct its entire existence by the precepts which are, explicitly or more often implicitly, contained in revelation and prophetic tradition. In fact, the community (or its spokesmen, the jurist-theologians or '*ulamā*') has always defined by consensus (tacit or articulate) the indispensable properties of a Muslim and more particularly of a Muslim life. A certain contempt for mere history as a binding experience has made it possible for the community to reorient itself at various times by what the contemporaries in their concept of the golden age felt to be the most relevant elements and hence the most relevant injunctions inherent in their heritage. The absence of an ecclesiastical organization facilitated the adjustment of the Islamic ideal to local exigencies which is another way of saying that the ideas of the Islamic life have been varying greatly over the centuries and, at any given time, in different parts of the Muslim world. In terms of the Muslim legal language one could propose the formulation that a consensus on the measure to which Westernization is necessary for survival or desirable for the resurgence of the community has not yet been reached. Nor does there exist a consensus

throughout the Muslim world as to whether Islam is or is not "essentially a political expression. ... Is it a relationship with God capable of survival in any culture under reasonable conditions, or is it inevitably a religio-political entity in which form is as vital as spirit ?" (1).

The traditional position has been well formulated in its reaffirmation by the *'ulamā'* of al-Azhar when, in 1925, they condemned certain of the views expressed by one of their number, 'Alī 'Abdarrāziq, in his book *Islam and the Foundations of Authority*. "The shaikh 'Alī is of the opinion that Islam is essentially a spiritual institution without any tie to temporal authority. .... This theory is absolutely false. Koran and Sunna contain numerous precepts of a temporal character. ... According to the unanimous consensus of the Muslims Islam is the totality of the precepts transmitted by the Prophet in regard to doctrine, cult and the legal relations among the people. These precepts form one whole and cannot be dissociated one from the other" (2).

It may be useful to recall in this context that the community, *umma*, is held exempt from error in religious matters and that extreme upholders of its *'iṣma 'an al-khaṭa'* interpret it to

(1) K. Cragg, "Religious Developments in Islam in the 20th Century", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, III (1956), 514. In *MIDEO*, III (1956), 475, it is reported that the Islamic Congress, *al-mu'tamar al-islāmī*, which was founded in 1953 in Mecca by King Ibn Sa'ūd, Gamāl 'Abd-an-Nāṣir and Gholām Moḥammad, then Governor General of Pakistan, sponsored *(inter alia)* a publication on this subject: « *L'Islam est à la fois religion et nation.* Its train of thought is outlined as follows: L'Islam est une relation entre Dieu et la créature, il organise l'autorité politique, la propriété, les rapports sociaux, les problèmes de la vie. Il ne sépare pas l'activité pratique du mobile religieux. Il ne sépare pas la religion du monde, il ne connaît pas le sacerdoce considéré comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes. La renaissance islamique est basée sur la religion. »

(2) As the Arabic original of the *fatwà* is not at my disposal, I am translating from the abridged French version by L. Bercher, *Revue des Études Islamiques*, IX (1935), 75-86, esp. pp. 77-78; a German translation of Bercher's version was made by E. Gräf, "Probleme der Todesstrafe im Islam," *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XVII (1957), 115. The idea that Islam is "of one piece" that its various bases hold each other in place and that the political and the religious cannot therefore be separated has recently been restated, e. g. by M. 'A. al-'Amāwī, *Mustaqbal al-islām* (2nd ed., Cairo, 1956), pp. 52 ff. The observations of H. Laoust, « Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' », *Revue des Études Islamiques*, VI (1932), 175-224, at pp. 199-205, are very informative in this context.

include its collective infallibity in non-religious affairs as well. Ghazzālī lists as examples the declaring of a state of war or peace and the founding of a settlement, *'imārat baldatin*, but is careful add that while the *'iṣma* of the *umma* in point of religion, *dīn*, is accepted without qualification, *maqṭū' bi-wujūb al-'iṣma fīhi*, its *'iṣma* with regard to non-religious matters, *fī ghair ad-dīn*, has been subject to doubt, *mashkūk* (1).

Everybody seems agreed that membership in the Muslim community forms the strongest link among the very heterogeneous populations of the several Islamic states; but the conclusions drawn from this observation differ widely and irreconcilably. When one excepts specifically the states of Saudi Arabia and the Yemen and the religio-political movement of the Muslim Brotherhood it may be argued that the Arab states are inclined toward limiting the role of the Muslim tradition in their political organization. True, the Syrian constitution of September 5, 1950 makes an oblique reference to its Islamic foundation, and other states, too, inserted some mention of their Muslim character into their fundamental charter. Thus, e.g., the Egyptian Constitution of 1956 (not however that of April 19, 1923) declares Islam the religion of the state; but all of the Arab states tend to curtail the actual validity of Canon Law and to remove the operations of the government from religious control. Pakistan, on the other hand, after a period of deliberation extending over close to nine years, has defined itself as "The Islamic Republic of Pakistan." The Preamble of her Constitution (adopted on February 29, 1956, suspended October 1958), reads in part:

"In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful.

"Whereas sovereignty over the entire Universe belongs to Allah Almighty alone, and the authority to be exercised by the people of Pakistan within the limits prescribed by Him is a sacred trust;

"Whereas the Founder of Pakistan, Quaid-i-Azam Mohamed Ali Jinnah, declared that Pakistan would be a democratic State based on Islamic principles of social justice;

(1) *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* (Cairo, 1356/1957), I, 113[9-11].

"And whereas the Constituent Assembly, representing the people of Pakistan, have resolved to frame for the sovereign independent State of Pakistan a constitution;

"Wherein the State should exercice its powers and authority through the chosen representatives of the people;

"Wherein the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice as enunciated by Islam, should be fully observed;

"Wherein the Muslims of Pakistan should be enabled individually and collectively to order their lives in accordance with the teachings and requirements of Islam, as set out in the Holy Quran and Sunnah;

"Wherein adequate provision should be made for the minorities freely to profess and practise their religion and develop their culture...

"Now therefore, we the people of Pakistan in our Constituent Assembly this twenty-ninth day of February, 1956, and the seventeenth day of Rajab, 1375, do hereby adopt, enact and give to ourselves this Constitution."

In article 24, the State is enjoined to endeavor "to strengthen the bonds of unity among Muslim countries," in article 25, to take steps "to enable the Muslims of Pakistan to order their lives in accordance with the Holy Koran and Sunnah" and specific measures toward this object are outlined. Besides, article 32/2 requires that the President of the Republic must be a Muslim.

Article 18(a) contains a significant deviation from traditional Muslim legislation which was bent not only upon preventing apostasy from Islam but also upon maintaining the relative strength of the other recognized religious groups. In contrast, this section of the constitution provides that "Subject to law, public order and morality—(a) every citizen has the right to profess, practise and *propagate* (my italics) any religion." The Constitution furthermore requires the President (in art. 197) to "set up an organization for Islamic research and instruction in advanced studies to assist in the reconstruction of Muslim society on a truly Islamic basis." A special tax for the maintenance of this organization may be imposed by Parliament.

Art. 198/1 states explicitly that "No law shall be enacted which is repugnant to the Injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and Sunnah, hereinafter referred to as Injunctions of Islam, and existing law shall be brought into conformity with such Injunctions.» It is interesting that the "Explanation" at the end of art. 198 stipulates that "in the application of this Article to the personal law of any Muslim sect, the expression 'Quran and Sunnah' shall mean the Quran and Sunnah as interpreted by that sect (1)."

It would seem to me that, on the theoretical level at least, as good an integration of traditional and Western ideas has been reached in this document as one might reasonably expect. The identification of Western nineteenth century ideas as Muslim, whatever the scientific justification, assures a degree of acceptance which otherwise could not have been hoped for; and the very vagueness which lingers about the concept of the Islamic State safeguards the necessary developmental flexibility. The practical effectiveness of the ideas underlying the shortlived constitution needs to be watched. In any event, the attempted bridging of the gap between the Muslim tradition and the Western inspired idea of the nation state deserves the greatest attention.

Nationalism in the Middle East is, as has often been noted, a gift of Europe. It has been condemned by many a conservative Muslim as a solvent of the traditional "pan-Islamic" unity; it has been exalted as the only effective means of self-realization; it has been construed as subservient, and more often as pragmatically superior to religion; the limitations which it imposes on traditional religion have been felt rather than formulated. In any case, more truly even than the gift of Europe, nationalism is the answer of the East to Europe. The Middle East was overwhelmed by Europe; self-affirmation in nationalistic terms was part of its defense. Backwardness could be overcome by assimilation only; but assimilation would obliterate identity. Nationalism would provide the incentive

(1) *Government of Pakistan. Ministry of Law. The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan* (Karachi, 1956).

to progress and at the same time, a barrier to self-obliteration (1).

The attitude to Western cultural gifts has changed over the last two or three generations from exclusion to emulation and thence to hostility. This is not to say that a hostile East is less anxious to Westernize. Not the process but the ultimate purpose has undergone change. We of the West need to cultivate an awareness that tendencies which appear to be assimilative and which actually do reflect a profound interest in the Occidental achievement and its absorption are, in the last analysis, motivated by the wish to overcome the West by taking over its hidden sources of creativeness. Here lies the explanation for the attention paid the Greeks by certain strata of the Arab intelligentsia; and this is why such concern is significant in our context even though the influence of their somewhat uncertain outreach into the classical world has remained decidedly limited and even though, by and large, the Arabic speaking world rediscovered the Greeks at second hand, that is to say, from French and English translations and studies.

The preoccupation with Hellenic culture which is characteristic of a small number of writers in the early part of our century is designed to undermine the axiom of contemporary European superiority by contrasting it (by implication) with the achievements of Greek antiquity. When Sulaimān al-Bustānī (1856-1925) is celebrated by the Arab nationalist intelligentsia of his time for his translation of the Iliad (published in Cairo in 1904) this is due less to the remarkable linguistic and literary accomplishment of the Syrian statesman than to the realization that he has struck a blow against European intellectual dominance. The Iliad is the description of a war between the East and the West with the Asiatic Trojans heroically attempting to hold their own against the aggression of the Occidental

(1) In this context the observation of K. Cragg, *The Call of the Minaret* (New York, 1956), p. 194, may be cited. "It must not be thought that the adaptation of many Western forms of political and social life signified either a passive or a hospitable attitude toward the West itself. Rather the nationalism into which the West has educated the Muslim East means a sharpened quality in the sentiments of the newly independent peoples."

Greek intruders. They fight the West for survival, physical and spiritual.

The intellectual leader of the next generation, Ṭāhā Ḥusain (b. 1889), still feels that the lesson of the Iliad retains its applicability to the modern world. It is Greek thought that may help bridge the gap between indigenous and modern occidental civilization. The secret of Western superiority lies in the Hellenic heritage. As recently as 1949 did Tawfīq al-Ḥakīm (b. 1898), the outstanding dramatist of the Arab world, in the Preface to his version of the Sophoclean tragedy of *Œdipus Rex* express the view that the human ideal of the Greeks would constitute a powerful weapon in the hands of the Arabs to conquer the destructive human concept of the West. He sees the Greek idea of the nature and position of man more closely related to that of the Arabs with both Greek and Arab denying man that central position in the universe which the Occident is conceding to him. Tawfīq al-Ḥakīm invokes the aid of Greece against the atheistic materialism of the West. Even as in the Middle Ages the Aristotelian and neo-Platonic heritage assisted the Arabs in reaching a balanced synthesis of faith and reason it will again be Greek humanism that will instill into the Orient of today the strength that is required to overcome the West (1).

(1) Cf. S. Bencheneb, « Les Humanités grecques et l'Orient arabe moderne », *Mélanges Louis Massignon*, I (Damascus, 1956), 173-198, esp. pp. 178-80, 189-90, and 194-96. The Persian prose translation of the Iliad by Sa'īd Nafīsī (Teheran, 1334; copyright 1957) is not a nationalistic enterprise like Bustānī's. Nor are the translations from the Greek which are owed to Ṭāhā Ḥusain and Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (b. 1870); they rather tend to make accessible to the Arab reader significant humanistic achievements. It must be remembered that, in the 20's and 30's at least, Ṭāhā Ḥusain tended to rate the Greek component of civilization higher than the Oriental, an outlook which did not go unopposed. P. Cachia, *Ṭāhā Ḥusayn. His Place in the Egyptian Literary Renaissance* (London, 1956), p. 152, analyzes Ṭāhā Ḥusain's motivation in this manner. "The 'Abbasid age Ṭāhā Ḥusayn considers the first of the two great periods of 'renovation' in Arab literature, the second being the contemporary Renaissance. The parallelism between the two is brought out by showing how much the 'Abbasids owed to foreign contacts, and particularly by magnifying the contribution of Greek, i. e., Western culture, and minimizing that of 'Oriental' culture." (Cf. also *ibid.*, pp. 58-59, 78-79 and 84-85.) J. Kraemer, "Die Bildungsideale des Islams und ihre gegenwärtige Problematik," *Erziehung zur Menschlichkeit. Die Bildung im Umbruch*

In Persia, too, fear of the West has proven itself a spur to humanistic studies. It is less remarkable, however, that as in the Arab world and in Turkey, concern for one's country's past and the cultivation of the mother tongue should have

der Zeit. Festschrift für Eduard Spranger zum 75. Geburtstag, 27. Juli 1957 (Tübingen, 1957), pp. 278-289, states correctly on p. 278 that in Islam there never occurred that "totale Lebensbeziehung zum Altertum" (an expression taken from Spranger, *Kultur und Erziehung* [2nd ed., Leipzig, 1923], p. 10) which alone is able "einer solchen Kulturbegegnung ... wesenserhöhende und wesensverwandelnde Bildungsmächtigkeit zu verleihen." The anti-Hellenic "Neo-Humanism" of a 'Abdarraḥmān Badawī deserves mention in this context. Badawī recognizes the close ties that exist between the Greek and the Arab-Muslim civilizations; but he views the stranglehold of the Hellenic heritage on the Muslim development as truly tragic and celebrates personalities like Jāḥiẓ, Tauḥīdī or Shihāb ad-Dīn Suhrawardī as liberators or "humanistic" leaders of the Islamic world. The problem of the Muslims is not how to recall or to revive Greek civilization but how to forget it. Cf. Badawī, "L'Humanisme dans la pensée arabe," *Studia Islamica*, VI (1956), 67-100, and the passages analyzed by J. Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tübingen, 1959), pp. 37-38.

The kindred yet unmistakably divergent outlook of Indonesia is brought out clearly at the beginning of an address delivered in 1952 by Mohammad Natsir, (then) chairman of the Masjumi party, before the Pakistan Institute of World Affairs in Karachi. "Pakistan is decidedly an Islamic country by population and by choice as it has declared Islam as the state religion. So is Indonesia an Islamic country by the fact that Islam is recognized as the religion of the Indonesian people, though no express mention is made in our constitution to make it the state's religion. But neither has Indonesia excluded religion from statehood. In fact, it has put the monotheistic belief in the one and only God, at the head of the Pantjasila—The Five Principles adopted as the spiritual, moral and ethical foundation of the state and the nation. Thus, for both our countries and peoples Islam has its very essential place in our lives. This does not mean, however, that our state-organization is theocratic, as I hope to expound later on..." In the course of his address Mohammad Natsir shows his understanding of the fact that in terms of the contemporary social order the truly revolutionary element in the Prophet's message and more particularly in his organizing the Muslim community at Medina was the fact that "he and his followers from the tribe of Quraish severed the bonds of blood-relationship to form a community based on allegiance to authority under one law, the beginning of nationhood." (M. Natsir, *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs* [Southeast Asia Program. Data Paper 16. Ithaca, N. Y., 1954], pp. 1 and 9.) Of recent observers, W. Braune, *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft* (Berne and Munich, 1960), p. 160, has been most sensitive to the estrangement from the West which seems to mark Arab sentiment more and more. "There is no one who would, or could renounce elements of occidental culture. But an alienation, intensified to hatred, will be concerned with this culture only insofar as it may become a tool for the fight against the Occident." Braune's psychological analysis of the Occidental *skandalon* and Arab hostility is unusually insightful; cf. *ibid.*, pp. 161-67.

been stimulated by the desire to preserve the national identification than that Iranian leaders have come to realize the necessity of a more extensive and, above all, a more scientific knowledge of the West. The urge to acquaint oneself with cultural phenomena outside one's own civilization is, broadly speaking, a peculiarity of the post-Renaissance West. It is on the whole only ourselves who feel the need for a more intense self-understanding to be attained through the analysis of other possibilities of mastering the human universe as these have been realized on very different levels by the many civilizations traceable in history or in the contemporary world. (Here, incidentally, is the root of our ever-increasing dedication to [cultural] anthropology.) Somewhat surprisingly to our point of view, the Muslim East has never developed anything comparable to Western "Orientalism" and thus it seems an important innovation and if you wish a significant symptom of acculturation when an Iranian scholar-politician like Dr. Fakhr ad-Dīn Shādmān (who in 1948 had published a book with the characteristic title "The Subjection of Western Civilization" [*Taskhīr-i tamaddun-i firangī*]) calls for *firang-shināsī*, that is for a study of Western civilization in all its aspects. As a matter of fact, Dr. Shādmān (b. 1908) makes himself the comparison of his *firang-shināsī* with our Oriental studies. He is careful to point out that the young Iranian should not be exposed to investigations of this order before he is fortified in his own identity, so to speak, by a thorough knowledge of his linguistic and cultural patrimony. It is interesting to hear Shādmān insist that the difficulties in the way of a Persian desirous of knowing the West surpass those besetting the Westerner in search of an understanding of the East.

Shādmān's sentiment corroborates the statement of Syed Badiuz Zaman: "Islamic ideology is definite, concrete and clear-cut, whereas the ideology of the West is indefinite, is ever shifting; it is experimenting and groping. Islamic ideology is more or less absolute whereas the ideology of the West is mostly relative. Islamic ideology supports transcendental divine laws; but the ideology of the West is a revolt against all transcendental and divine laws. They bring such laws

down and then analyze and criticize them like other mundane laws. After such test only, they accept any statements of divine laws. Islamic ideology is one in its fundamentals—with the change of time there may be variations in details only; whereas the thoughts of the rebels against divine laws are not unanimous. They are divided into several schools of thought. So, the peoples of the West have not got one ideology but several ideologies. And since they are ever experimenting and shifting, so sometimes two or three ideologies submerge into one; and sometimes from one ideology two or three branches shoot off. Then is there a possibility of its identification with the single ideology of Islam in course of time? Yes, there is. On that day the 'Islamic versus West' will end (1)." Nadjm oud-Dine Bammate has stated in somewhat more sophisticated terms to what extent Occidental civilization, to the Oriental, means perpetual change, incessant search for the new and the different, constant doubting of inherited ideas, how he is primarily impressed by what seems to him the movement, the creative unrest of the West. But he is confused by the quickly passing "modernity" of the Western achievement, the readiness of the Occidental to forsake yesterday's modernity, the many "Wests" that seem to coexist and from which he finds it difficult to identify the valid one. "Le moderne, pour l'Orient, c'est aujourd'hui en 1956, plus 1356 à Florence, plus Paris 1789, plus Moscou 1917, plus tant d'autres moments étrangers qui lui posent des questions toutes actuelles. Est-il possible de dissocier les modernismes successifs de l'Europe, et lesquels préférer ? Le moderne, ce n'est pas uniquement la civilisation occidentale vue au présent, c'est aussi le passé de l'Occident sous des formes diverses." It is then, "l'exotisme du moderne et sa multiplicité foisonnante": which aggravate for the Muslim in particular the dialogue with the West, considering in particular that his is a tradition which "does not love what passes" (cf. Koran 6:76). It is in keeping with this attitude and the

(1) Syed Badiuz Zaman, *Islamic Literature* (Lahore), VIII/12 (December 1956), 700 (32 of fasc.). This is said as if to bear out the remarks of W. Thompson in *Islam and the West*, ed. R. N. Frye (The Hague, 1957), p. 39.

attachment of personality and behavior to sanctified models that, "dans la vie courante, le type humain du Musulman présente une certaine monotonie. Le Musulman, quand il est véritablement rattaché à la tradition, a dans le caractère quelque chose d'indifférencié, sans aspérités, sans traits individuels bien marqués. ... En comparaison avec cette neutralité, disons le mot, ce conformisme, l'individualité de l'Occidental paraît infiniment riche et variée. Mais elle semble parfois confuse, voire incohérente, à l'Oriental." As one of the tragic results of these factors, " le dialogue entre les deux mondes (i.e., Islam and Occident) sur la nature et la portée du moderne apparaît 'déphasé'. Dans ce décalage gît en partie le malentendu (1)".

Be this as it may, closer scrutiny of Shādmān's ideas reveals that his *firang-shināsī* is a defensive measure rather than a means of enlarging the cultural horizon. For one thing, "Occidental studies" are confined to the contemporary scene; it is a pragmatic enterprise not designed to uncover the driving motive forces of the West in their developmental structure but a method to capture as many as possible of the achievements and techniques of the West into the service of Iran. Shādmān appreciates the value of that spirit of criticism to which the progress of Western science is due. Accuracy needs to be inculcated into the young. But what matters in the last resort is not *firang-shināsī* as such, but the preservation (or the regaining?) of intellectual independence. "We must realize," Shādmān insists, "that the attainment of complete political independence is based on the possession of intellectual independence (2)".

(1) N. Bammate, "La Tradition musulmane devant le monde actuel," *Tradition et innovation. La Querelle des Anciens et des Modernes dans le monde actuel. Rencontres internationales de Genève* [XI] (1956), 119-150, at pp. 121 and 148. *Ibid.*, p. 355, Solas García sums up the Muslim position in these words: « A la base de toute la pensée musulmane, il y a l'idée de désintéressement de toute richesse extérieure. On ne veut pas le choix libre. L'Occident devient, pour le musulman, 'la confusion'. »

(2) Cf. B. Nikitine, *Firang-shināsī*, or l'Europe vue de Téhéran, *Charisteria Orientalia* (Prague, 1956), pp. 210-226, esp. pp. 210-214; the text of the translated passage is reproduced on p. 214. The recent translations of Aristotle's *Poetics*

It is as part of this intellectual independence that the linguistic independence must be viewed which all the cultural communities of the Middle East are so anxious to attain. In the Arab countries as well as in Iran and in Turkey, under the sponsorship of Academies or under governmental direction there have been concerted and consistent efforts to create from material germane to Arabic (or Persian or Turkish) those terms that are indispensable if the language is to qualify as a vehicle of modern technical and scientific thought. The elimination of foreign loan words (European in the case of Arabic; European and Arabic in that of Persian; European, Arabic and Persian in that of Turkish) has been one of the Major aims of every national "Renaissance" in the area. What could not be eliminated was to be Arabicized (Persianized and especially, Turkicized) within the limits of the possible; in this regard, Turkish holds the edge because of the potentialiites of adjustment offered by the Romanization of the alphabet. From the point of view of the internationality of science which such steps were intended to promote the effect was hardly encouraging; from that of national self-respect and the nationalization of university faculties, it was inevitable and in large measure successful (1).

and *De Anima;* of Plato's *Symposium*, *Protagoras*, and some other dialogues into Persian should at least not go unnoticed in this context. It deserves notice here that the Algerian Malik Bennabi (b. 1905), criticizes the Muslims for studying the West merely under the aspect of immediate usefulness and thus takes up a position markedly different from that of Dr. Shādmān; cf. *Vocation de l'Islam* (Paris, 1954), pp. 58 ff.

(1) On the problem of the creation of terminologies cf. J. Bielawski, "Deux Périodes dans la formation de la terminologie scientifique arabe (La Période classique et la période moderne)," *Rocznik Orientalistyczny*, XX (1956), 263-320. A. Chejne, "The Role of Arabic in Present-Day Arab Society," *The Islamic Literature*, X/4 (April, 1958), 195-234 (pp. 15-54 of issue), has collected a considerable amount of material on the position of the Arabic language in traditional and modernistic mentality. It is, however, not only vis-à-vis the West that the Arabic countries are to regain or maintain cultural independence. Sāṭi' al-Ḥuṣrī, *Difā' 'an al-'urūba* (Beirut, 1956), p. 132, in opposing the proposal of a regional cultural organization for the Middle East within UNESCO argues that the Arabic countries need to free themselves from the cultures of Iran and Turkey rather than merge their cultures with those. And he observes, p. 135 : "From the cultural viewpoint, Syria is closer to Tunisia than to Turkey and Iraq a closer neighbor to Marrākash than to Iran."

The tendency to search for the sources of a new and redeeming humanism not in the West, whose impact first created the psychological need for a rethinking of the Muslim identity, but in the Muslim past selectively accepted and reinterpreted, is even closer to the surface when Malik Bennabi (b. 1905), an Algerian from Constantine, rejects not without irritation the suggestion that the humanist bent in Muslim modernism had been stimulated by acquaintance with Europe. "If one considers," Bennabi concludes his discussion of the problem, "the kind of haughty gift which the European civilization of today makes of its science to the 'retarded' countries—or rather, to the countries which it has retarded—it is difficult to forget that certain Muslim intellectuals have paid for it the price of years of forced labor. Why, under these conditions, should the Muslim world go out to seek the inspiration to its humanism elsewhere than in its own millenary tradition?" (1).

Our traditional sympathy for the underdog, for liberation irrespective of the ruler to be cast out, and for independence irrespective of the level of the society which is to be lifted into statehood, has crystallized of late in the emotional doctrine that an underdeveloped country can do no wrong. We may object to the more flagrant excesses of the younger nationalisms but we seem to feel that if we remove frustration from their path they will soon quiet down and be content to develop within their traditional territorial limits and, in any event, become as reasonable or resigned as the maintenance of world peace will require. Whatever the merits of this expectation on a world scale it must be realized that there is nothing in the history of the area under consideration that would encourage as sanguine an outlook which, at bottom, is nothing but a reflection of our own unwillingness to see the peace disturbed or to revise some of the fundamental (implied) tenets of our political faith. In spite of a good many discouraging experiences, our policies still proceed on the assumption which in Lord Balfour's words underlies the Covenant of the League of Nations, "that if we supply an aggregate of human beings, more or less homogeneous in

(1) Bennabi, *op. cit.*, pp. 16-17.

language and religion, with a little assistance and a good deal of advice, if we protect them from external aggression and discourage internal violence, they will speedily and spontaneously organize themselves into a democratic state, on modern lines (1)".

At all times and everywhere nationalism has tended to develop into imperialism. The deprecation of power and conquest by religion and philosophy and by the growth of a peculiar distaste to assume, or accept the fact of a superiority which one actually possesses, is perhaps not confined to the recent West but it certainly has no basis in the Islamic tradition as such or in the historic experiences of the Middle East. Nationalism is conservative in its ethics because it is loth to tamper with the sacred past and it is expansive in its political aspirations. India in Kashmir, the Chinese in their relations to Burma, Egypt in its claims on the Sudan and on Eritrea—their behavior is symptomatic of political attitudes which we are at fault to condone merely because we have to some extent outgrown them and expect the same sobering to take place in other societies sooner or later. Economic pressures, social maladjustment, the political constellation of the day provide the immediate irritations; but the true focus of the unrest and instability which beset the nation-states of the Middle East is nationalism, with its compulsion to assert one's self in the comity of nations in an ever larger and ever more drastic measure, the craving for self-realization through the exercise of power, the achievement of international equality which is convincingly experienced only when it has been transcended into regional paramountcy.

The Muslim as most cultural traditions regards the exercise of collective power as honorable *per se*. Rulership confers nobility, subjection or mere passivity, invite contempt. And as the fuller and less contaminated truth ranks higher than the less complete and less carefully preserved, so the Muslim commu-

(1) Quoted by E. Kedourie in *England and the Middle East. The Destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921* (London, 1956), p. 41; cf. also Kedourie's remark, p. 88, on T. E. Lawrence as a romantic, who believed that "political action is a passport to eternal salvation," an outlook which seems to be widely represented in the contemporary Middle East.

nity as the guardian of this fuller and humanly speaking final truth ranks intrinsically higher than other communities. It is therefore but natural, in the strictest sense of the word, that the Muslims should dominate—not to convert and certainly not to compel the acceptance of their truth, yet to organize mankind (or as much of it as possible) under the banner of their truth. This view is clearly stated by Maulana Maudoodi: "He (the Muslim) will always be dominant, ruling and governing, for no earthly power can subdue the qualities and the spirit which Islam inculcates in its adherents (1)". In like manner the right to rule of the Safavid princes was supported by the reflection that "if the Safavid ruler was not himself the perfect man he was as the representative of the Hidden Imam at least closer to the possession of absolute truth than any of his fellow men. As such he was entitled to absolute rule. Opposition and dissent were wickedness (2)". It is at this point that the ethics of nationalism and of religion meet. The omitting from the sphere of practical politics and even of long range planning of the idea of a unified Muslim empire under a caliph has left the nation-states the supreme tools for the realization of a Muslim society. The tension which this situation created between a more religious and a more nationalistic outlook in general is sharpened in parts of the Arabic speaking world by divergent nationalistic emphases. The Egyptian who is most acutely subjected to alternate possibilities of identification has Arab loyalties to reconcile with Egyptian-"Pharaonic"

(1) Cf. Abbott, *loc. cit.*, p. 38.

(2) Thus Ann K. S. Lambton, "Quis custodiet custodes (II)", *Studia Islamica*, VI (1956), 129.

The attitude which is indicated toward the protected religious communities is one of polite aloofness with emphasis on the superior status of the Muslims; any imitation of the customs of the non-Muslims is to be avoided not because those customs would necessarily be intrinsically objectionable but because *at-tashabbuh bi'l-kuffār*, assimilation to the unbelievers, must be guarded against; cf. the poignant passage in Ibn Taimiyya (d. 1328), *Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ* (Cairo, 1323/1905), pp. 132-33. Ghazzālī (d. 1111), *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (Bulaq, 1289/1872), II, 189[19-20], records this (alleged) saying of the Prophet: "When you see me do not rise as the foreigners, *al-a'ājim*, do." *Ibid.*, 188[21-22], we find another alleged direction of the Prophet: "Do not shake hands with the protected non-Muslims, *ahl aḏ-ḏimma*, and do not greet them first; etc."

loyalties and in any event feels the obligation to assert and assure his leadership within the Arab world on the political as well as the cultural level (1). For thousands of years Iraq and Egypt have been rivals—as independent states under various names and as provinces within the empire of the caliphs. Identification of both countries with Arab nationalism is not likely to eliminate a contest for hegemony. One cannot perhaps speak of an Egyptian cultural imperialism but one must take note of the pervading influence of Egypt through her writers, her exported teachers and professors, her cultural and information agencies in the Arab countries, and again of the mixed admiration and resentment exhibited by the recipients of Egyptian culture; and thus one senses another potential cause of tension which before long must needs find its reflection in the political relationships of the states concerned.

There is as a further irritant the competition between Egypt and Pakistan for the intellectual leadership of the Muslim world as a whole. In terms of cultural productivity in the narrower sense the outside observer cannot but concede to Egypt a rather safe margin; in terms of the realization of the ideal of a specifically Islamic society, the Pakistanis may have a better claim. Pan-Islamic sentiment is probably stronger in Pakistan; so may be a kind of religious alertness due in part to the neighborhood of India. In the long run, the political center of the Muslim world may move East into Pakistan (and Indonesia); at the moment Pakistani dedication to Islamic solidarity is not adequately reciprocated by the Arabic speaking world absorbed as it is by its immediate political problems and handicapped, as it were, by the fundamental indifferentism of large sections of its educated classes. It is noteworthy in this context, however, that a writer like Malik Bennabi views the displacement of the

(1) The first concrete proposal for the borders of an Arab Empire which was developed by the Syrian Christian, Naglb 'Azūrī (d. 1916), in 1905, leaves Egypt on the side; in part for geographical reasons and in part because the Egyptians are not of Arab "race". It was only in 1939 that Egyptian government circles tried to establish a more intimate connection between Egyptian public opinion and Arab nationalism. Cf., e. g., S. G. Haim, "Intorno alle origini della teoria del panarabismo," *Oriente Moderno*, XXXVI (1956), 410 and 412, note 2.

center of the Islamic world into Asia as an accomplished fact, and that, moreover, he appears to view this displacement as an encouraging fact as well. For agricultural Pakistan and Indonesia will instill more creative attitudes into a revitalized and historically younger Islam than could have been evolved by Mediterranean Islam which has been lulled to sleep by its safe majority position and which is burdened by its dynastic, tribal-nomadic, and narrowly dogmatic habits of thinking and organization (1).

Nationalism is impatient. It is therefore unjust in judging the progress it has forced. And the disappointment with its (limited) success will in turn increase its sensitivity and tenseness. It is characteristic that such utopian elements as Arab nationalism may have generated or adopted have little to do with internal but a great deal with the overall organization of the Arab-Muslim region. This is in harmony with the overriding interest in foreign affairs to which we have already referred, but it is in conflict with the general observation that social decomposition (as it undoubtedly obtains in the Middle East) is usually accompanied by utopian reconstructions of society. The explanation for their absence from the Arab intellectual scene may perhaps be sought in the persistent strength of the religious out-

(1) Bennabi, *op. cit.*, pp. 163-67. It would be difficult to overemphasize the revolutionary character of Bennabi's observation in terms of the Muslim tradition. This tradition, to quote one illustration for many, is well reflected in al-Muqaddasī's decision to begin his geographical survey with the Arabian Peninsula because it harbors the House of God, the birthplace of the Prophet, the cradle of Islam, the residence of the Rightly Guided Caliphs, etc.; cf. *Aḥsan at-taqāsīm* (written in A. D. 985 ; revised by the author in 988), ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1906), p. 67. (The passage is mentioned in H. Lammens, "Le Califat de Yazid I^{er}," *Bulletin de la Faculté Orientale de Beyrout*, V [1911/12], 651 [p. 332 of book edition].) The traditional outlook is expressed with striking concision by ad-Damīrī (d. 1405) in his zoological dictionary, *Kitāb al-ḥayawān* (Cairo, 1278/1861), II, 542^{17}, where the Arabs are designated as the prime authorities on a question of ritual practice, "for the reason that the faith is an Arab one," *li-anna 'd-dīn 'arabī;* cf. R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, 1957), p. 174. The non-Arab Muslims obtained admission to social and "national" equality with the Arabs in a rather slow and somewhat painful process during the early centuries of the Islamic development; cf. for convenient reference I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle a.S., 1888-90), I, 130-33. In certain *milieux* full equality never was attained; equality of non-Arabs with Arabs of the Quraish, the tribe of the Prophet, was to the knowledge of the writer, never admitted by orthodox legal theory.

look—not so much in any credal or dogmatic sense as in the acceptance of an eternal human ideal willed and shaped by the Lord Himself in counterdistinction to the concept of man as an evolving or better, a self-shaping entity that puts itself through a sequence of phases everyone of which is experienced as a critique and conquest of its predecessor (1). It is not easy to combine a sense of life's alternatives with the apprehension of God's truth as a static norm.

Religious truth is manifested in history but essentially transcends history. Nationalism seeks validation through history alone. It aims at influencing the future and it draws its justification from the past. And since, in one sense at least, history "is true for all those who want it to be true, that is to say, who construct the facts in the same fashion and use the same concepts," (2) nationalism finds it easy to provide itself with the requisite, i.e., the pragmatically effective historical background. Extension into the past and preferably into the remote and scientifically unfathomable past of one's community, identification of one's nation with an earlier people of inspiring or glorious associations, an eclecticism that blurs the contours of what has been and a refusal, naive or deliberate, to see the past other than in present garb—these are the means by which the nation myth is most readily and most frequently projected into the times when the world was still young. It would not be fair to point out these characteristics in the mythopoeia of Arab nationalism without an express indication that the difference between its constructivism and that of comparable movements is at the most one of degree and that for instance Turkish nationalist mythology or that presented by some French writers of the sixteenth century are if anything more arbitrary and more recklessly dictated by contemporary aspirations and prejudices. As I have examined elsewhere the nationalistic versions of their early history of Iraqi and Egyptian authors (3) I shall for

(1) Cf. R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies* (Paris, 1950), esp. pp. 6, 21 and 285.

(2) R. Aron in a letter to H.-I. Marrou, dated June 5, 1954, from which Marrou quotes on p. 224 of *De la Connaissance historique.*

(3) Cf. the writer, *Islam. Essays*, pp. 185 ff.; *Classicisme et déclin culturel* (Paris, 1957), pp. 12-13; "Problems of Muslim Nationalism" in *Islam and the West*, pp. 7-29.

exemplification turn to a North African writer, 'Allāl al-Fāsī (b. 1906), a leader of the Moroccan independence movement.

"No nation has defied a conquering power or a surging alien immigration so steadfastly as the people of North Africa have done throughout their history," says al-Fāsī near the beginning of his book *The Independence Movements in Arab North Africa* (1). "If on occasion the conquerors succeeded in establishing footholds... their presence, no matter how long lived, has been but a passing phase that left no lasting mark or impact. » While this observation may hold good for the Phoenician, Roman and Vandalian conquests it certainly is completely out of place in regard to the Arab occupation which by now has lasted some twelve hundred years and whose impact continues to grow at the expense of the earlier Berber population. But since al-Fāsī very naturally identifies with the Arab element he does not account for its arrival in his generalization. After presenting the internecine anarchy of tribal society in North Africa as "a perpetual struggle for self-defense and liberty", al-Fāsī, without previous warning, redefines the identity of his society by emphasizing its "sense of communion with the spirit that permeated our forefathers from time immemorial." Subsequently, the forefathers are identified as the Berbers. Their name is presently discovered in the ancient song of the Salian priests whose invocation to the god included the line:

Satur fu fere Mars, limen sali! Sta! Berber (2).

(1) Cairo, 1948; trans. H. Z. Nuseibeh (Washington, D. C., 1954); the passages analyzed are on pp. 1-8. For other, and in part more sophisticated interpretations of Morocco's past as phases of her struggle for a future, cf. the review article dedicated by E. Gellner to Bin Abdallah, *Les grands courants de la civilisation du Maghreb* (1958), and A. Lahbabi, *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle* (Rabat, 1958) and to the prefaces contributed to these works by 'Allāl al-Fāsī and Mahdi Bin Barqa respectively; "The Struggle for Morocco's Past", *Middle East Journal*, XV (1961), 79-90.

(2) The passage actually forms part of the *Carmen Arvale*, whose third section consists of a threefold repetition of the words:

Satur fu, fere Mars, limen sali! Sta! Berber!

E. H. Warmington, *Remains of Old Latin*, IV, 253 (LCL), renders the line thus: "Be full satisfied, fierce Mars. Leap the threshold! Halt! Beat the ground!" This translation identifies *berber* with *verbera;* Warmington considers this etymological connection as a guess (cf. p. 252, note 1) and observes that *berber* may be

"Thus," al-Fāsī reasons, "the word *berber* stood for speed and mobility. The ancient historians used it to describe the Berbers inhabiting the banks of the Nile... It is known, further, that the Nile valley included what was called the Berber valley. Thus, the name had been used to designate this Berber speaking people on account of their mobility and nomadism or because of their habitation along the fast moving waters of the Nile." There follows the nationalistic exploitation of this peculiar specimen of scientific insight. "The linguistic genealogy of the term has a deeper significance in that it illustrates the unity of the peoples who inhabit the area between the Mediterranean and the Red Sea and as far as Senegal and Nigeria. This African family has exhibited an unfailing attachment to freedom in its struggle to defend its honor and dignity." Parallel to ancient Egyptian civilization was ancient North African which contributed to it. Carthage then is represented as a Berber cultural center ruled by foreigners "by virtue of a dynamism greater than that of the indigenous population." But (and we may surmise this is due to their Eastern origin) al-Fāsī does not consider the Phoenicians an imperialist power; in fact, Carthage symbolized the unity of the Maghrib. The Romans were ultimately ineffective in North Africa—which is correct. In the light of the sources it is, however, somewhat astonishing to read that "the people of al-Maghrib... enthusiastically embraced Islam because they found in it the avenue to national liberation and independence, in addition to intellectual and spiritual enhancement." And now, as a projection of the present into the past, al-Fāsī breaks out into this general statement: "Thus, the ancient history of North Africa discloses a perpetual struggle for dominance between the Latin family on the one hand, and

merely an ejaculation. The explanation proposed by al-Fāsī is completely without scientific justification.

A more graceful way of drawing encouragement from one's past was found in another nationalistic period by Claude Bellièvre, a magistrate of Lyons, when, in 1529, he recommended the purchase by his town of the newly found *Tabula Claudiana*. "Ce sera grande consolation aux gens de la Ville, quand ils verront un certain témoignage de la dignité de leurs majeurs et servira d'éguillon à vertu pour imitation des dits majeurs." This passage is quoted in J. Carcopino, *Points de vue sur l'impérialisme romain* (Paris, 1934), p. 162.

on the other, the family that is known in the contemporary period as Arab, whose intellectual heritage comprises Greek, Semitic and Maghrib civilization. But we also find that victory has always been on the side of this Arab civilization which forms the real cornerstone of Mediterranean civilization. It is—and here al-Fāsī takes up a favorite cliché of Arab writers—a foundation in which the material did not contribute so much as the spiritual elements. It is upon this basis that the people of al-Maghrib feel their profound affinity to the rest of the Arab world."

The Moroccan nationalist does not, however, desire submergence of his country in an Arab unitary state. So al-Fāsī continues: "The Maghrib, however, despite its acceptance of Islam as its religion and Arabic as its language (1) has always felt pride in its own entity... National consciousness existed in al-Maghrib before and after the advent of Islam." And he concludes the chapter by designating the present day struggle in North Africa as one "between the Arab East and the Latin West." (2).

Yet it is al-Fāsī's formulation of the conflict between the Arab East and the Latin West which would describe most graphically the intercultural struggle of the Middle East as experienced by the Middle Easterners themselves. Western-

(1) Naguib Baladi, "L'Occident et la culture arabe contemporaine", *Les Mardis de Dar El-Salam, Sommaire, 1954* (Cairo, 1956), p. 101, speaks of the nostalgia for Arabic which those Algerian nationalists feel who are not born to this language; they long for it because it is the language of their faith.

(2) For contrast cf. the statements of the Tunisian leader Habib Bourguiba: "From the very first stirrings of their independence movements, North Africans have had a latent tradition of democratic liberalism which binds them to the nations of the free world." And especially: "African nationalism has its place within the Western orbit." *Loc. cit.*, pp. 649-50. A statement of Berber nationalism that would conflict with al-Fāsī's integrative views on Arab-Berber relationships can be found in Lhaoussine Mtouggui, *Vue générale de l'histoire berbère* (Algiers, n. d., ca. 1956). For good measure the beginning of the lead article of *Liberté. Organe clandestin du Parti Communiste Algérien*, March 1958, no. 23, p. 1, with its blend of mythologies may be quoted here. "Sous la conduite de jeunes chefs, l'ALN (Armée de la Libération Nationale), dirigée par le FLN, se couvre de gloire. Elle continue les traditions de JUGURTHA et d'ABDELKADER. Elle a adapté à notre pays et enrichi les enseignements de la guerre anti-impérialiste définis par MAO-TSE-TOUNG.

ization for liberation—rejection of the West for self-preservation; these are the conflicting possibilities. There is no third choice. For affiliation with the Russian orbit would, in the cultural sphere, imply the same option for modernization which the call for Westernization bespeaks. The problem lies in the conciliation of the two forces that make valuable allies only in checking the indispensable intruder, but everywhere else compete for the undivided allegiance of individual and community: nationalism and religion.

I do not think the psychological situation of the contemporary Arab East could be summed up better and more concisely than in the words of Sāṭi' al-Ḥuṣrī, the Syrian statesman and educator, who wrote a few years ago, thinking of his own people: "How unfortunate are nations who are far from having realized their national unity and from having perfected their political personality; for they cannot make their political borders correspond to their national borders." And so they do not know what their homeland is (1).

Let us hope in their own interest and in the interest of the whole world that it will not be long before the Arabs find themselves. A possible direction, compatible with the realities of the nation state and its emotional hold on the Arab élites, may have been indicated by the Lebanese Muslim, Kamāl Yūsuf al-Ḥājj (b. 1917). Interpreting *qaumiyya* as the *wujūd* or mode of existential realization of *insāniyya*, or humanity, as the *jauhar*, or essence, al-Ḥājj demonstrates that *qaumiyya* derives its value and ethical justification from the superordinated ontological category. As in the present phase of

(1) Lit.: So the concept of the fatherland with these nations is not clearly delineated nor of firm shape; *op. cit.*, p. 6. The psychological situation as it affects political and social action has been well stated by J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain* (Paris, 1960), p. 45: "Le vouloir être l'emporte sur le vouloir faire. Il le précède en tout cas. De là le curieux spectacle d'une émancipation qui va de l'affirmation à la réalisation, des superstructures à la base. Elle s'affirme d'abord politique, puis cherche à se rendre économique et sociale, c'est-à-dire à se justifier, ou, en d'autres termes à se mériter." Cf. also the analysis of the development of the *Banque Miṣr* (founded in 1920) and the attitudes of its founder, Ṭal'at Ḥarb: "l'affirmation culturelle" at the beginning; "la réalité matérielle" follows; *ibid.*, p. 116.

history (or perhaps even at all times considering the ultimate unchangeability of the human psyche) *qaumiyya* and hence the nation state is the adequate framework for individual and collective self-realization provided it is not hypostatized into an ultimate, a *qaumiyya lā-insāniyya* is as destructive as an *insāniyya lā-qaumiyya.* The transcending of *qaumiyya* by developing it as the noblest *wāsiṭa*, or means, toward the supreme *ghāya*, or end, constituted by *insāniyya* is the great task which al-Ḥājj recognizes confronts all nations and *a fortiori* the Arabs whose present situation would seem to impose on them a double progression from the Syrian or Lebanese *qaumiyya* to an Arab, and, without relinquishing either, toward a firm integration of these identifications in the consciousness of their obligation to *insāniyya* in which those identifications are anchored and from which they derive their valorization (1).

G. E. Von Grunebaum
(Los Angeles)

(1) Kamāl Yūsuf al-Ḥājj, *Fī 'l-qaumiyya wa'l-insāniyya* (Beirut, 1957), *passim;* cf. especially pp. 27 ff., 56, 63 (behind the passing *qaumiyya* stands the lasting *insāniyya*, a fact to which the very perfection of *qaumiyya* as the current realization of *insāniyya* tends to blind us), 90 to end of book.

A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 6078 — Éditeur n° 227
Dépôt légal : 4e trimestre 1961